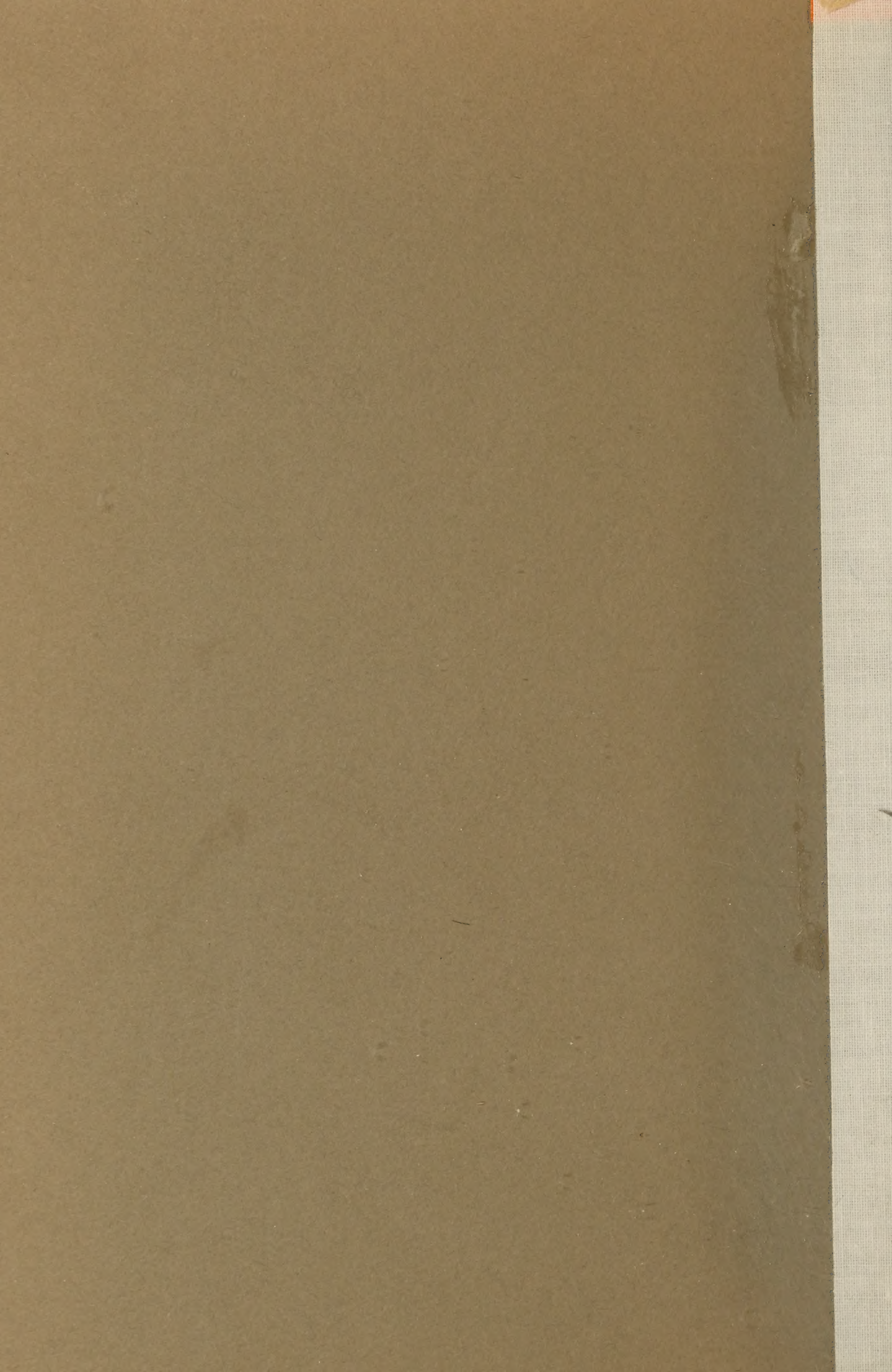


Zitron, Elisabeth
Jean Marie Guyaus Moral-
und Religionsphilosophie



Jean Marie Guyaus

Moral- und Religionsphilosophie

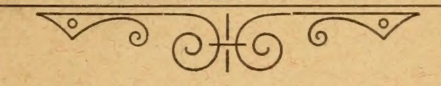
Inauguraldissertation
der
ohen philosophischen Fakultät der Universität Bern
zur Erlangung der Doktorwürde

vorgelegt von
Frau **Elisabeth Zitron** aus Kiew.

Von der philosophischen Fakultät auf Antrag des Herrn Professor Dr. L. Stein
genommen.

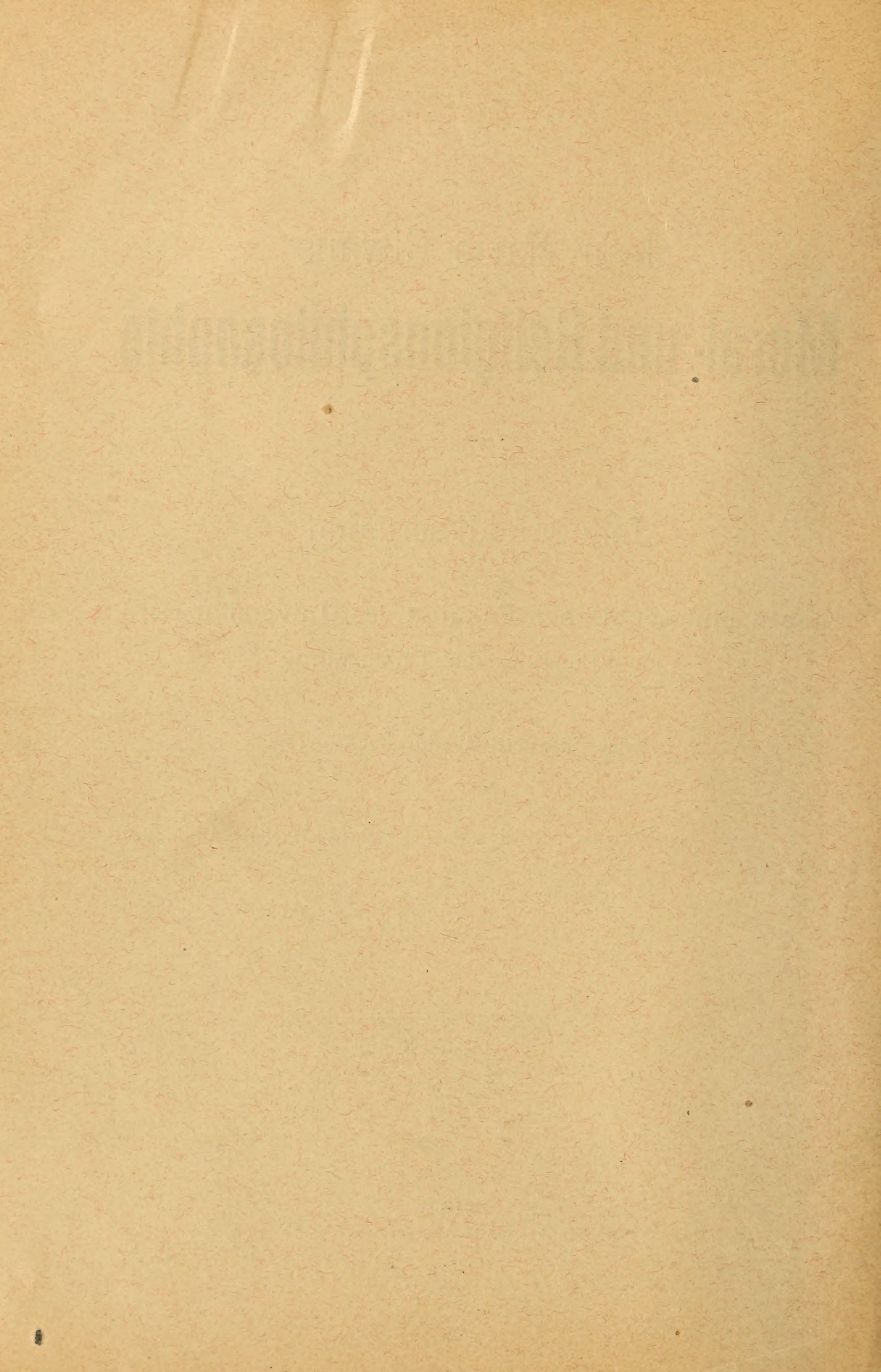
BERN, den 29. November 1907.

Der Dekan: **Prof. Dr. G. Tobler.**





Bern
Buchdruckerei Scheitlin, Spring & Cie.
1908.



Jean Marie Guyaus

Moral- und Religionsphilosophie

Inauguraldissertation

der

hohen philosophischen Fakultät der Universität Bern

zur Erlangung der Doktorwürde

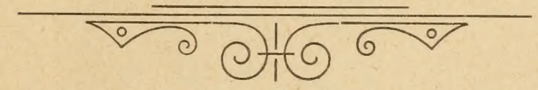
vorgelegt von

Frau **Elisabeth Zitron** aus Kiew.

Von der philosophischen Fakultät auf Antrag des Herrn Professor Dr. **L. Stein** angenommen.

BERN, den 29. November 1907.

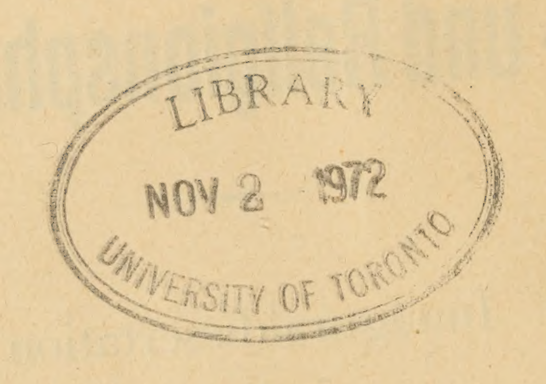
Der Dekan: **Prof. Dr. G. Tobler.**



Bern

Buchdruckerei Scheitlin, Spring & Cie.

1908.


LIBRARY
NOV 2 1972
UNIVERSITY OF TORONTO

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung zum ersten Abschnitt.

Wenn wir den grossen ethischen Systemen, sowie den in Verbindung mit allgemeinen philosophischen Weltbildern behandelten Wertungsproblemen in ihrem geschichtlichen Entwicklungsgange folgen, so werden wir finden, dass sich in den mannigfaltigen individuell gefärbten Idealen der Lebensführung der Denker und den grundlegenden Anschauungen über die Natur der Motive menschlicher Handlungen, in verschiedenen Brechungen und Biegungen, immer wieder zwei entgegengesetzte, wenn auch nicht stets scharf abgesonderte Richtungslinien verfolgen lassen. Um die Wertsetzung des Individualismus einerseits, des Universalismus andrerseits, gruppieren sich, trotz der Verschiedenheit persönlicher Nuancen, die allgemeinen Konstellationen der Moralphilosophen, angefangen vom ersten Erwachen ethischer Probleme in der Antike bis auf den heutigen Tag; während der ethische Individualismus der Sophistik bei den Cyrenäikern eine sensualistische Färbung gewann, um dann in den utilitarischen Individualismus Epikurs zu münden, dieser seinerseits von der utilitarischen Vertragstheorie des 17. Jahrhunderts fortgesetzt wurde und die sophistische Gewaltrechtstheorie in Hobbes „Homo homini lubus"-Satz, im „Kriege aller gegen Alle" wieder erwachte, floss der zweite Strom, derjenige universalistischer Tendenzen, von der Stoa ausgehend, deren Annahme des sozialen Charakters der Menschennatur der krass-egoistischen Machttheorie entgegengestellt werden konnte, zur s. g. „sozialen Schule" des Hugo Grotius und deren Voranstellung des Geselligkeitstriebes, zur Philosophie der natürlichen Moral und zur ausgesprochenen Altruismuslehre der schottischen Schule.[1]

Und während vor kurzer Zeit der ethische Individualismus in Friedrich Nietzsche, dem Kallikles unserer Tage, wieder einmal einen seiner beredtesten Träger gefunden, ist in denselben Jahren

[1] Zur Darstellung der Kontinuität der Antike in der neuern Philosophie siehe: *L. Stein.* „Die soziale Frage im Lichte der Philosophie." Stuttgart 1897. S. 296, 454, 459 u. a. 2. Auflage Stuttgart 1903. S. 227, 351 u. folgende. *Derselbe:* „Sinn des Daseins". Tübingen Mohr 1904. S. 207 u. folgende.

eine neue Soziabilitätstheorie, nicht ohne direkte stoische Einflüsse, von Jean Marie Guyau verkündet worden. Letztere ist es auch, die unsere Arbeit behandelt.

Desshalb können wir aber auch nicht umhin bei der Untersuchung von Jean Marie Guyaus Ethik, aus Rücksichten historischen sowohl als psychologischen Interesses, diejenige seines Zeitgenossens und, in vorerwähnter Beziehung, seines philosophischen Gegenpoles, Friedrich Nietzsches, zu streifen; und zwar, und das ist hier bezeichnend, nicht nur als eines Gegenpoles.

Im Laufe der Untersuchung werden wir finden, dass diese beiden Repräsentanten der entgegengesetzten Ideale der Lebensführung in der modernen Ethik eine tiefe, innere Verwandtschaft zeigen: Nietzsche, der moderne Gewaltrechtstheoretiker, und Guyau, der Dichter des Soziabilitätsgedankens, haben einen gemeinsamen Stamm: — den der Romantik.

Die Linie - Romantik - Schopenhauer - Nietzsche ist in der heutigen philosophischen Literatur mit umfassender Ausgestaltung behandelt worden [1]. Dass sich dieselbe Linie von der Romantik zu Guyau hinziehen liesse, werden wir bei der näheren Betrachtung der allgemeinen, philosophischen Grundlage seines Systems sehen. Diese generische Verwandtschaft von Guyau und Nietzsche kommt hier für uns umsomehr in Betracht, als sich aus ihr eine weitere markante Uebereinstimmung der Denker unter vielen Gesichtspunkten ergibt, welche Harald Höffding einmal kurz in folgenden Worten zusammenfasst:

„Guyau und Nietzsche fussen alle beide auf dem Boden der „Entwicklungslehre und hoffen auf die Entstehung höherer Lebens- „formen. Diese Hoffnung stützen sie auf die Kraft und Gesundheit „des Lebens, auf die Ueberzeugung, dass es eine überströmende „Fülle von Energie gibt, die in unserer jetzigen Erfahrung und „unseren jetzigen Lebensverhältnissen nicht zur Aeusserung und zum „Abschluss gelangt. Sie stellen dem „Nein“ des Pessimismus ein

[1] Die Linie Romantik - Schopenhauer - Nietzsche finden wir in feinsinniger psychologischer Analyse ausgearbeitet von *Karl Joël*. „Nietzsche und die Romantik“. 1905. Kap. 1 und 2. Zur Literatur der Frage siehe besonders Noten 9 und 10 im 1 Kap. und 3, 2. Kap. Das Verhältnis Nietzsches zur Romantik streifen ferner: *A. Fouillée*. „Nietzsche et l'immoralisme“. Paris, Alcan 2ième éd. 1902 p. 30. *H. Vaihinger*: „Nietzsche als Philosoph“. *Zeitler*: „Nietzsches Aesthetik“. Eingehendere Beleuchtung gibt: *Theobald Ziegler* „Hölderlin und Nietzsche“. Lit. Jahrb. I. Bd. 1898.

„kräftiges „Ja“ entgegen, — der Eine in innig bewegter Stimmung „und mit sanfter Resignation bei dem Wechsel und der Vergänglich-„keit der Werte, der andere mit Trotz und Verachtung vor der „Vergangenheit und mit unbändiger, schliesslich krampfhafter Hoff-„nung auf die Zukunft.“

„Ein Hauptproblem ist beiden die Beziehung zwischen Instinkt „und Reflexion, zwischen der ungeteilten Energie des Lebens auf „dessen früheren Stufen und dessen geteiltem Wirken während des „Fortschrittes der Kultur. Seitdem dieses Problem gegen Ende des „18. Jahrhunderts zuerst von Rousseau, Lessing und Kant aufge-„nommen wurde, hat kein anderer es so energisch gestellt wie die „beiden Schriftsteller. Beide polemisieren sie gegen den einseitigen „Intellektualismus und stützen sich auf das Gefühls- und Willens-„leben, das sich nie gänzlich in klare, rationelle Formen ausgestalten „lasse . . .“ Und weiter: „Hiermit steht es in Verbindung, dass ihre „Darstellungen an der Grenze zwischen Philosophie und Poesie „stehen. Stimmung und Leidenschaft sind an jedem Punkte mit-„betätigt, nicht immer zu Nutz und Frommen der Klarheit und Kon-„sequenz der Untersuchung, wohl aber zum Vorteil der literarischen „oder sogar agitatorischen Wirkung, die ihre Schriften üben . . .“

„Noch einen andern Aehnlichkeitspunkt gibt es, sie sind beide „krank, und ihre Gedanken und Werke sind grösstenteils unter fort-„währendem Kampfe mit der Krankheit entstanden . . .“[1] u. s w.

Unsrerseits könnten wir hier noch eine gemeinsame Eigentümlichkeit beider Denker erwähnen; sie durchlebten in der Entwicklung ihres Denkens ähnliche Schwankungen und Uebergänge zu positivistischen Bestrebungen und zurück zur Romantik, und, wollte man schulmässig verfahren, so könnte man das geistige Wirken J. M. Guyaus, ebenso wie dasjenige Nietzsches in drei Perioden. oder richtiger Phasen, einteilen, von denen die mittlere, das Streben nach positivistischem Denken, das Ringen nach positiven Kriterien strenger Denkzucht verrät, welches jedoch in der nächstfolgenden letzten Phase den überströmenden Momenten seiner Persönlichkeit weicht, um die ursprüngliche Schicht der Romantik wieder klarer hervortreten zu lassen.[2]

[1] *Harald Höffding*, „Moderne Philosophen“. S. 129—130. Deutsch von *Bendixen* 1905. Eine Parallele Guyau-Nietzsche enthält ferner: *A. Fouillée*, „Fr. Nietzsche et l'immoralisme“. *A. Darlu*, „Morale Sociale“. S. 27—29. *G. Palante*, „Précis de Sociologie“ u. seine Artikel in der Revue philosophique 1901.

[2] Zur Charakteristik der drei Entwicklungsphasen in Fr. Nietzsches Weltanschauung können dienen: *H. Vaihinger*, „Nietzsche als Philosoph“, der die

Und ebenso wie bei Friedrich Nietzsche ein umfassendes Verständnis der Schwankungen und Uebergänge seines Denkens erst dann gewonnen werden konnte, nachdem uns das Bild seiner Persönlichkeit in allen Einzelakten seines Lebens von der kundigen Hand Elisabeth Förster-Nietzsches gezeichnet worden, so kann auch Guyaus Denken am ehesten aus seinem intimen Zusammenhange mit seiner Persönlichkeit und seinem Leben verstanden und gewürdigt werden. Auch über Guyaus Leben hat eine ihm nahestehende Persönlichkeit Licht geworfen; es war sein Stiefvater, — Alfred Fouillée.[1]

Hiermit gehen wir zur kurzen Uebersicht derjenigen Momente in Guyaus persönlichen Lebensbedingungen über, welche uns für die Entwicklung seines Denkens, d. h. für nächstfolgende Untersuchung, von Wichtigkeit zu sein scheinen.

---

erste Periode als die Schopenhauer-Wagnersche, die zweite als die positivistische oder intellektualistische, die dritte als diejenige von Nietzsches eigentlicher Philosophie, der Synthese einer optimistischen Umkehrung Schopenhauers plus Darwinismus, — betrachtet. Aehnlich *Alois Riehl,* „Fr. Nietzsche, der Künstler und Denker", der in der letzten Periode ebenfalls eine Synthese der vorangegangenen des Romantizismus und des Positivismus erblickt. *Lichtenberger* (La Philosophie de Fr. Nietzsche) findet die Bezeichnung des Positivismus für die vorletzte Phase in Nietzsches Entwicklungsgeschichte für unglücklich gewählt und will vielmehr eine Periode der Verneinung und pessimistischen Kritik und der Bejahung und des Enthusiasmus unterscheiden. Die Verschiedenheit der Denkphasen, hiermit auch ihre gewöhnliche Einteilung, bleibt damit auch bei Lichtenberger nicht verwischt, obgleich er auch gegen *Lou Andreas Salomé* („Fr. Nietzsche in seinen Werken", Wien 1894) den entscheidenden Einfluss von Paul Ré auf Nietzsche nicht zugibt. *Georg A. Thieme* („Nietzsches Stellung zu den Grundfragen der Ethik", Bern 1899) verfolgt die Entwicklungsphasen Nietzsches an den Prinzipienfragen der Moral; eine allgemeine Darstellung desselben gibt ferner: *Theobald Ziegler,* „Geistige und soziale Strömungen des 19. Jahrhunderts", 2. Auflage, Bonn 1901. In lehrbuchmässiger Zusammenfassung: *Karl Vorländer,* Geschichte der Philosophie, 1. Aufl. Leipzig 1903. B. II. S. 499 und folgende; *R. Falkenberg,* „Hilfsbuch zur Geschichte der Philosophie seit Kant". Leipzig 1907. S. 73—74.

[1] *A. Fouillée.* La morale, l'art et la religion d'après Guyau. Eine biographische Skizze enthält ebenfalls *E. Carlebach,* „Guyaus metaphysische Anschauungen". Dissert. Würzburg 1896, welche sich auf genanntes Werk von A. Fouillée stützt. Fouillées Werk enthält im *Anhang* eine ausführliche Angabe der, über Guyau erschienenen Schriften und Kritiken, welche auf den grossen Eindruck von Guyaus Schriften sowohl in der französischen als auch in der ausländischen Literatur hinweisen.

Erster Abschnitt.

J. M. Guyaus Moralphilosophie.

Kapitel I.

J. M. Guyaus Studien und Schriften.

Einer von Guyaus Kritikern, Lionel Dauriac, äusserte sich einmal, Guyau sei „die komplizierteste und zugleich die harmonischste Philosophennatur gewesen, die je das Leben durchwandert habe“.[1] Man könnte hinzufügen, dass er dabei ein seltenes, wenn auch nicht einziges, Beispiel früher Reife gewesen ist. Umfassende und scharfe Verstandestätigkeit mit stimmungsvoller Temperamentsdichtung in sich verbindend, mit wissenschaftlichem Ernst und durchdringender Tiefe die moderne Evolutionstheorie erfassend, um sie in eine ethische Dichtung zu verwandeln, zu neunzehn Jahren von der französischen Akademie für sein Erstlingswerk gekrönt, zu 33 — tot, während dieses kurzen Zeitraums alle Gebiete des philosophischen Gedankens fruchtbar durchstreifend, steht er vor uns, als ein Bild merkwürdig früh emporgeblühter und früh, ja, für die denkende Menschheit vielleicht zu früh, dahingegangener geistiger Fruchtbarkeit und philosophischer Eigenart.

Die Bedingungen der Vererbung und der Erziehung scheinen sich bei ihm in ihren günstigsten Möglichkeiten verbunden zu haben. Sohn einer talentvollen Schriftstellerin (Guyaus Mutter, in zweiter Ehe Mme Alfred Fouillée, ist in Frankreich unter dem Pseudonym G. Bruno durch ihre pädagogischen Schriften bekannt, von denen eine von der französischen Akademie gekrönt worden ist), Stiefsohn und Zögling eines der umfassendsten, philosophischen Geister des heutigen Frankreichs, hat Guyau von zarter Kindheit auf den Samen

[1] L'Année philosophique 1891. *Lionel Dauriac.* Philosophes contemporains. J. M. Guyau S. 192.

geistigen Schaffens in sich aufnehmen können, der in ihm so reiche Früchte getragen. Er wurde 1854 am 28. Oktober in Laval geboren, wo er übrigens nur seine ersten drei Lebensjahre verweilte, und kam bald unter den Einfluss Fouillées, unter dessen Leitung sich seine Erziehung vollzog. Von äusseren Ereignissen und besonders stark einwirkenden äussern Erlebnissen hören wir in Fouillées Biographie von Guyau so gut wie garnichts; jedoch ist sein Leben, von früher Jugend an, reich an innern seelischen Schwankungen, an innerem Streben und intensiver geistiger Arbeit, in stetem Ringen nach einer einheitlichen Weltanschauung.

Von Anfang an scheinen seine Studien eine abstrakte, idealistische Richtung angenommen zu haben. Sein Denken ist, von früher Jugend an, auf metaphysische Spekulationen gerichtet, und das ist, wie wir später sehen werden, nicht ohne nachhaltigen Einfluss auf sein ganzes, späteres Weltbild geblieben.

Als Guyaus erste bevorzugte Meister in der Philosophie nennt Fouillée — Kant, Plato und den Stoiker Epiktet. Besonders scheinen die letzten zwei, Plato und Epiktet, Guyaus Interesse erregt zu haben und sie sind auch zum Gegenstand seiner eingehenden Studien geworden. Im Alter von 15 Jahren half Guyau Fouillée bei dessen bekannter Bearbeitung der platonischen Philosophie; der platonische Idealismus riss beide Denker mit sich fort. Guyau, der, wie erwähnt, Fouillée bei dessen Arbeit zur Seite stand, fügte seine eigenen Gedanken denen des Meisters hinzu und entwickelte eigenartige Anschauungen, von denen viele in geläuterter Form und wissenschaftlicher Umgestaltung sein späteres, philosophisches System beherrschten.[1] Der Einfluss des Platonismus auf Guyau war ein durchgreifenderer und für seine spätere Entwicklung ein wirkungsvollerer, als er es selbst vielleicht in späteren Jahren zugegeben hätte: eine dem antiken Dichterphilosophen kongeniale Denkernatur fühlte sich zum platonischen Eros hingezogen: „Die Liebe schien ihm, wie Plato", schreibt Fouillée, „die Seele der ganzen Natur zu sein. Wenn ihm die undurchdringliche Materie dem Triumphe des Eros als Hindernis entgegenzutreten schien, so hoffte er dennoch, dass, dank dem Fortschritt des Bewusstseins, sich ein jedes Wesen endlich erschliessen werde, um in Liebe aufzugehn."[2] „Tout vibra, tout vecut et dans l'atôme même quelque chose passa du grand concert des cieux. Car nul

[1] *A. Fouillée.* La philosophie de Platon. Siehe Einleitung zur 2. Auflage.
[2] *Derselbe.* La morale, l'art et la religion d'après Guyau, S. 2.

n'était plus seul: le monde harmonieux avait une même âme, et tout y chantait: j'aime"[1], schreibt in seinen Jugendjahren der spätere begeisterte Verfechter einer, auf Liebe zur Natur und zur Menschheit, gegründeten Moral- und Religionsphilosophie. In dieser Zeit gibt Guyau noch öfters seine Gedanken in dichterischer Form wieder; Philosophie und Poesie sind eng mit einander verknüpft, was übrigens für seine ganze Denk- und Schreibart bezeichnend ist. Von Wichtigkeit ist ferner, dass Guyau sich in dieser ersten Phase seiner Entwicklung mit besonderer Vorliebe mit der neuplatonischen Emanationstheorie beschäftigte. Charakteristisch für ihn ist, dass er eine Umgestaltung derselben im optimistischen Sinne vorschlägt[2]: alle möglichen Grade des von uns erträumtem Guten sollen schon in einer unendlichen Reihe von Welten verwirklicht sein. Wir könnten keine Stufe des Seins oder des Guten begreifen, welche nicht schon verwirklicht wäre, oder, dank dem universellen Fortschritt, eines Tages nicht erreicht werden könnte.[3] Dieser in mystisch platonische Umhüllung gezwängte Evolutionsgedanke sollte jedoch schon recht bald bei Guyau eine ganz andere Ausbildung und Ausgestaltung annehmen.

Wir haben bereits erwähnt, dass Guyau in dieser Inkubationsperiode seines Denkens ausser Plato, auch den Stoikern, besonderes Interesse schenkte. Seine jugendliche Begeisterung entflammte für die antiken Verkünder der Soziabilität der Menschennatur. Auch hier war es die Idee der weltumfassenden, universellen Liebe, des Eros ins Ethische übertragen, die sein Gemüt fesselte. Er übersetzte Epiktets Schriften („Manuel d'Epictète") und fügte dieser Uebersetzung eine eingehende Studie über die stoische Moralphilosophie bei. Den universalistischen Zug der stoischen Ethik erfasste er mit besonderer Vorliebe, bekämpfte dabei ihren ethischen Rationalismus und Intellektualismus zugunsten einer Gefühlsmoral, eines, jeder Berechnung fernen Altruismus, einer unmittelbaren, nicht aus logischen Erwägungen fliessenden Hingabe an die Mitmenschen.

Merkwürdigerweise war es gerade das Studium des Stoizismus, das ihn auf entgegengesetzte Bahnen, d. h. zum Studium des antiken Gegenpols der Stoa, des Epikureismus, führte. Mit dem Studium des Epikureismus beginnt für Guyau zugleich ein neues Stadium seines Denkens, eine neue Periode des Strebens und Suchens: — das

---

[1] *J. M. Guyau.* Vers d'un philosophe: L'amour et l'atôme.

[2] Näheres bei *A. Fouillée*: La Philosophie de Platon. A. II.

[3] *Derselbe.* La morale, l'art et la religion d'après Guyau, S. 3—4.

Ringen nach positiven Kriterien der Moralphilosophie, nach ihrer wissenschaftlichen Grundlegung und, damit verbunden, die Kritik supranaturalistischer, metaphysischer Voraussetzungen der Ethik. Das Studium des Epikureismus war bei Guyau mit demjenigen der gesamten neueren Moralphilosophie, insbesondere der englischen, mit dem des Darwinismus und Spencers Evolutionismus verbunden. Dadurch ist es zu erklären, dass mit ihm in Guyaus Denkweise eine neue Periode beginnt, zugleich die Periode der eigentlichen Ausbildung, seines Weltbildes, seines eigentlichen geistigen Schaffens. Guyaus hatte sich in die Werke Benthams, Mills, dann Darwins und Spencers vertieft; platonisch idealistische Gedankengänge werden durch entgegengesetzte durchbrochen; zu gleicher Zeit erfährt auch Fouillées Weltbild, unter dem Einflusse des Positivismus und des modernen Evolutionismus, einen starken Stoss abseits vom platonischen Idealismus. Und abermals scheinen beide Denker durch Bande gemeinsamer geistiger Arbeit und gemeinsamen geistigen Strebens in der Ausgestaltung ihres Weltbildes eng verknüpft. Platos Idealismus auf der einen Seite, die modernen Utilitarier und Evolutionisten auf der andern, moralische Vollkommenheit in übersinnlichen Welten oder natürliche Entwicklungsgeschichte hielten vor dem geistigen Auge beider Denker einander die Wagschale. Die transzendent-mystische Metaphysik wird der utilitarischen Moralphilosophie, Mills Positivismus, Spencers Evolutionismus entgegengestellt, und wenn auch bei der Mannigfaltigkeit der Einflüsse und dem Vorliegen hervorragender persönlicher Anlagen nicht anzunehmen war, dass das Weltbild beider Denker von einer von diesen Richtungen völlig aufgesogen werden könnte, so war doch eine bedeutsame Krise in ihrer Weltanschauung unausbleiblich: „In diesem langen Studium utilitarischer Systeme“, schreibt Fouillée über Guyau, seine eigenen Worte anführend, welche in manchem seinem ersten Glauben und dem natürlichen Schwung seiner Grossmütigkeit so entgegengesetzt waren, machte er sich zur Pflicht ohne Furcht und Zagen seine Lebensarbeit von neuem zu beginnen, mit seiner Vergangenheit zu brechen, voll von jener grossen Ruhe, welche die Natur selbst in ihre Umwandlungen legt, ohne vor persönlichen Leiden, gebrochenen Vorurteilen und zerstörten Hoffnungen zurückzuschrecken“.[1]

Ein klares Abbild dieser Umwandlung sehen wir in Guyaus Lyrik, die, wie die Poesie überhaupt, die gefühlsmässige Seite des

---

[1] *Derselbe.* La morale, l'art et la religion d'après Guyan, S. 5.

Seelenlebens, welche bei Guyau so mächtig in den Vordergrund tritt, in ihrer Spontaneität am durchsichtigsten wiederspiegelt. In den von idealistischer Stimmung getragenen Gedichten, Anfangs der siebziger Jahre heisst es noch: „Oui, j'entrevois le but et la raison du monde, ou se mêlent pour nous dans une nuit profonde bien et mal, joie et peine, erreur et vérité.“ [1] usw. Im folgenden Jahrzehnt erschüttern skeptische Bedenken die Anwandlungen idealistischen Glaubens:

„Je ne suis pas de ceux qui peuvent oublier,
„Qu'un instant de bonheur fait sourire et fait croire . . . (u. s. w.)
„Le doute restera dans mon cœur révolté“ . . . — [2]
u. s. w. (Le devoir du doute; vers d'un philosophe.) [2]

Aus dieser Periode der Umgestaltung der Denkweise stammt des 19jährigen Philosophen grosses, von der Akademie gekröntes Erstlingswerk über die Moral der Utilitarier von Epikur bis zur modernen, englischen Schule. 1878 erschien im Druck: „La morale d'Epicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines“, welches Werk den endgültigen Bruch mit der Transzendenz bei Guyau wiederspiegeln soll: Epikur ist ihm der grosse Befreier der Menschheit vor den Fetischen des Uebersinnlichen, der erste Begründer einer die Menschheit vom Uebersinnlichen erlösenden Moralphilosophie. Und das ist um so bezeichnender, als Guyau sich in prinzipiellen Fragen der Ehtik schon in diesem Werke durchaus nicht rückhaltlos auf die Seite der Utilitarier stellt, ja er ebnet schon hier dem Evolutionsgedanken und der mit stoischen Einflüssen durchsetzten Soziabilitätstheorie den Weg, die später sein System beherrschten. Schon in diesem Erstlingswerke keimen die Ansätze zu der später von ihm in umfassender Weise ausgearbeiteten Soziabilitätslehre, welche den Utilitarismus durch die Betrachtung der progressiven Entwicklung altruistischer Gefühle im Individuum vertiefen und mit dem Entwicklungsgedanken verbinden sollte. Die Evolution der moralischen Gefühle, als Aufstieg zum Altruismus verstanden, sollte den Utilitarismus ergänzen und zugleich ablösen. Von diesem Gesichtspunkte aus sollte seine Studie über den Epikureismus eine neue Anwendung der Idee der Evolution sein: „die evolutionistische Moral, — so heisst es im Schlusswort der „Morale d'Epicure“, — welche

---

[1] Vers d'un philosophe, S. 57. Moments de foi. En lisant Kant, 1871.

[2] Ibid., S. 61—63. Le devoir du doute 1880.

man in gewissem Sinne als eine Weiterentwicklung des Epikureïsmus betrachten kann, bietet zu gleicher Zeit auch die beste Kritik desselben: sie zeigt die Unzulänglichkeit des Prinzips des reinen Egoismus, die Unzulänglichkeit, welche schon bei Epikur und den römischen Epikuräern zutage tritt"[1] usw.

Ein Jahr nachdem „La morale d'Epicure" im Druck erschienen war, kam die Fortsetzung dieses Werkes heraus: „La morale anglaise contemporaine", nach der Meinung Pollocks, das bedeutendste Werk, das über die gesamte englische Moralphilosophie geschrieben worden. Spencer selbst äusserte in einem Briefe an Guyau seine grösste Anerkennung desselben. Spencer hatte, wie bekannt, zu der Zeit seine „Prinzipien der Etik" noch nicht veröffentlicht. Seine „Data of Ethics", erschienen 1879, im selben Jahre, in dem Guyau seine „Morale anglaise contemporaine" veröffentlichte. „Ich hatte keine Ahnung, schrieb Spencer in dem obenerwähnten Briefe an Guyau, dass es möglich gewesen wäre, nach den Werken, welche ich veröffentlicht habe und den Bemerkungen, welche sie zufällig über die Ethik enthalten, meine Theorie so vollkommen nach all ihren Gesichtspunkten zu konstruieren."[2] Guyaus Grundideen, welche in „La morale d'Epicure" angebahnt sind, finden hier ihre weitere Ausführung. Dem Zurückführen aller Moral auf Berechnung, wie wir es bei Bentham, auf Vorstellungsassoziation, wie wir es bei Hartley finden, stellt Guyau eine Theorie des Altruismus entgegen, der zu Folge alle Moral als Produkt einer Evolution, einer Erweiterung des menschlichen Gemütslebens anzusehen ist. Dieser Evolution liege der natürliche Drang des Menschen zugrunde, seine Tätigkeit mit der Anderer, sein Wohl mit dem Anderer zu verbinden. Was von der englischen Schule als Egoismus und Selbsterhaltungstrieb angesehen wird, ist nach Guyau nichts anderes als eine niedrigere Stufe der Lebensentfaltung der Persönlichkeit; auf einer höheren Stufe der Entwicklung drängt diese Entfaltung zum Altruismus. So tritt auch in diesem Werke der stoische Glaube an die Soziabilität der Menschennatur modifiziert durch die Spencersche Evolutionstheorie zutage.

Schon 1878 hatten sich bei Guyau die ersten Spuren des Lungenleidens gezeigt, das ihn dem frühen Tode entgegenführte, als er mit unermüdlicher Energie und Leistungsfähigkeit an die Bearbeitung derjenigen Probleme herantrat, welche den Kern seines

---

[1] La morale d'Epicure, S. 284, 4me édition.

[2] *A. Fouillée,* La morale, l'art etc., S. 89.

eigenen philosophischen Systems bilden sollten. An der Kritik der Philosopheme der englischen Schule hatte er sein eigenes Weltbild heranreifen sehen. — Unbeirrt durch schwere physische Leiden, mit Resignation dieselben vor seinen Angehörigen verbergend, arbeitete er unermüdlich weiter an der umfassenden Ausgestaltung seiner Weltanschauung. „Das Leben,“ sagte einmal Guyau, „ist Fruchtbarkeit“; „Vie, c'est fécondité, et réciproquement, la fécondité c'est la vie à pleins bords, c'est la véritable existence“;[1] und so drückte er denn, mit dem Tode ringend, seinem eigenen Leben den Stempel der grössten, geistigen Fruchtbarkeit auf. 1881 erschienen „Les vers d'un philosophe“, in welchen der enge Zusammenhang von Denken und Dichten bei Guyau in markanter Weise vor Augen tritt; 1884 „Les problèmes de l'esthétique contemporaine“, welche ebenfalls Spencers Aufmerksamkeit auf sich lenkten und nicht ohne Einfluss auf die ästhetischen Ansichten Tolstois gewesen zu sein scheinen; 1885 — „Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction“, welche Nietzsche mit zahlreichen Randbemerkungen versah, und welche jedenfalls einen Markstein in Guyaus geistigem Schaffen bildet, weshalb wir schon hier ihren Inhalt kurz streifen müssen.

In dieser Zeit scheint nämlich bei Guyau die erste, stoisch-platonische Schicht wieder stärker in den Vordergrund zu treten, wozu Fouillées Theorie der „idées-forces“ viel beigetragen haben muss. Wir wissen, dass Fouillée um diese Zeit in seinem umfassenden Einheitsbedürfnis die grossangelegte Versöhnung, die eigenartige Synthese von platonischem Idealismus und modernem Evolutionismus, welche seine Theorie der „idées-forces“ besiegelte, vollzog.[2] Der gedankliche Inhalt der „idées-forces“ ist zwar schon in dem Werke „La liberté et le déterminisme“ vom Jahre 1872 in grossen Zügen entworfen; den Ausdruck „idées-forces“ gebraucht Fouillée zum ersten Male erst 1879 in den Artikeln der „Revue philosophique“, von wo an die „idées-forces“ sein ganzes System beherrschen. Die Aufnahme der „idées-forces“ in die Moralphilosophie tritt bei Guyau erst nach dem Jahre 1879, in der „Esquisse d'une morale“ vom Jahre 1885 in den Vordergrund. Von dieser Zeit an scheint die

---

[1] Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction. 2me édition. S. 101.

[2] Den vorwiegend synthetischen Charakter von Fouillées System sowie die Bedeutung des Platonismus einerseits, des Evolutionismus andererseits für dessen Ausgestaltung betont *Dr. Pasmanik*. „A. Fouillées psychischer Monismus“. „Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte.“ 1899.

Theorie der „idées-forces“ Guyaus Denken seine endgültige Prägung zu geben, seine letzte Biegung zu verleihen. Die „idées-forces“ werden zum Bestandteil der Moralphilosophie; in seiner posthumen „Education et Hérédité“ treten sie ebenfalls hervor. (In seiner Aesthetik und Religionsphilosophie spielen sie indessen keine Rolle.) Zu gleicher Zeit sind in der „Esquisse d'une morale“ skeptische und positivistische Elemente bei Guyau durchaus noch nicht geschwunden, ja, er widmet einen beträchtlichen Teil dieses Werkes der Kritik metaphysischer Moralsysteme und sucht selbst uns eine auf positiver, wissenschaftlicher Forschung, auf naturalistischer Basis beruhende Lehre zu geben.

Zugleich finden wir in diesem sowie in den nächstfolgenden letzten Werken Guyaus noch ein Prinzip deutlicher als zuvor hervorgehoben, ein metaphysisches, romantisches zugleich voluntaristische Tendenzen bergendes Element, das seinen Werken eine vollkommen eigenartige Färbung verleiht. Schon in den vorangegangenen Werken hatte Guyau es klar ausgesprochen; in der „Esquisse d'une morale“ entwickelt er es vollends: es ist das Prinzip des Lebens. Von diesem ausgehend sucht Guyau die Entstehung der Moral ebenso wie die der Kunst, und dann der Religion, zu erklären. Dem klassischen, ethischen Intellektualismus entgegentretend, den er übrigens schon in seinem Verhältnis zur römischen Stoa bekämpft hatte, verlegt er in das Wachstum des Lebens, als dessen unmittelbares, natürliches Produkt — den Altruismus. Die Liebe zu den Mitmenschen ist keine weise Berechnung, sie ist die höhere Stufe einer natürlichen Evolution der Psyche, ebenso wie die Sehnsucht nach dem Transzendenten das Verlangen des Menschen ist, seine Persönlichkeit immer mehr zu erweitern, sich eins zu fühlen mit der Natur, mit dem ganzen Weltall. In diesem Lebensprinzipe verschmilzt bei Guyan Moral, Religion, Kunst in einer grossen Dichtung der natürlichen Soziabilität des Menschen, welche er zum Ausgangspunkt seiner Lehre macht. Für die Kunst bestreitet Guyau von diesem Standpunkte aus die Schiller-Kant und -Spencersche Ansicht, der zufolge die Anfänge der Kunst im Spiel zu suchen seien. In der Moral fällt das Prinzip der Soziabilität mit dem der Lebensentfaltung zusammen.

Auf die einzelnen Bestandteile des Lebensprinzipes, mit dem auch, wie wir später sehen werden, das Prinzip der Persönlichkeit zusammenhängt, werden wir noch näher zurückkommen; hier sei

nur soviel bemerkt, dass Guyaus grosse Eigenartigkeit hierbei doch nicht einen gewissen Anklang an die deutsche Romantik ausschliesst, welche in Schellings Behandlung des Lebens als eines Zentralphänomens ihren philosophisch geformten Ausdruck fand. Von Schelling liessen sich die Fäden leicht zu Coleridge, von diesem zu Spencer, der Guyaus Weltbild beeinflusst hatte, ziehen.[1] Auch eine direkte Einwirkung Schellings bei Guyaus Studium der neueren Philosophie, welche durch Fouillées bekannte Geschichte der Philosophie eine eingehende Bearbeitung erfahren, ist anzunehmen: gelegentlich erwähnt Guyau Schellings Stellungnahme zu philosophischen Problemen (siehe „L'irreligion de l'avenir", S. 465). Seitdem Spencers Autobiographie erschienen ist, sind wir nicht mehr im Unklaren darüber, inwiefern die romantische Persönlichkeitsphilosophie jedenfalls auf Spencers Denken eingewirkt hatte.[2] Ob direkt oder indirekt, Guyau und Spencer, der Dichterphilosoph und der strenge Systematiker, der Romantiker in der Philosophie und ihr Klassiker, beide schliessen sich in gewisser Weise an die Individuationslehre der deutschen Romantik an. Bei Guyau wird der dichterische Zug der Romantik, die ästhetische Seite des Schellingschen Hylozoïsmus wieder lebhaft aufgegriffen und das Schellingsche All-Leben, das Leben als Urphänomen wird in eigenartiger, stimmungsvoller Paarung von Philosophie und Dichtung weitergesponnen.[3]

---

[1] Eine logische Kontinuität zwischen Schelling und Spencer sucht *Lazar Roth*, „Schelling und Spencer", Diss. 1901, „Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte", festzustellen.

[2] Ueber den Eindruck von Coleridges „Idea of Life", dessen Inhalt sich im Wesentlichen an Schelling anlehnt, schreibt *H. Spencer:* „Die Individuationslehre fesselte mich und wurde ein Faktor meines Denkens." *Herbert Spencer.* Eine Autobiographie. Deutsch von L. und H Stein. Stuttgart 1905. Bd. I. S. 209.

[3] Auf die Verwandtschaft Guyaus mit der deutschen Romantik hat zuerst unseres Wissens *Dwelshauvers* in dem Berichte der „Société française de Philosophie", „L'idée de vie d'après Guyau" hingewiesen, was *A. Fouillée* zu seinem Artikel: „La doctrine de la vie chez Guyau, son unité et sa portée" in der Revue de Métaphysique et de Morale, Juli 1906, veranlasste, der sich auch auf *Christophe* bezieht, welcher schon vorher 1901 in einigen Artikeln der „Revue de Methaphysique et de Morale" Guyaus Prinzip von der erkenntnistheoretischen Seite beizukommen suchte.

G. Aslan, der sich von einem *Dwelshauvers* entgegengesetzten Standpunkte, dem positivistischen, gegen Guyau wendet, sprach sich in der Diskussion seiner „Thèses de Doctorat" vom 6. April 1906 über Dwelshauvers dreifache Konzeption des Prinzips des Lebens bei Guyau, als über eine zu künstlich konstruierte aus. (Siehe Revue de Metaph. et de Morale, Juillet 1906, Supplément S. 14) wobei

Nach 2 Jahren (1887) erschien „L'irréligion de l'avenir", nach der Meinung Harald Höffdings, das grösste und merkwürdigste Werk des jungen Denkers. Diesem sollten noch drei Werke folgen: „L'art au point de vue sociologique", in welchem Guyau die Anwendung des soziologischen Standpunktes in der Aesthetik versucht, „Education et Hérédité", eine eingehende, von der Idee der Vervollkommnung der Vererbung durch die Erziehung getragene, sozial-pädagogische Studie und „La genèse de l'idée de temps", eine erkenntnistheoretische Studie, in welcher Guyau gegen Kant den Zeitbegriff auf Erfahrung und Evolution der menschlichen Psyche zurückzuführen sucht, und welche, in den heutigen Tagen, als eine der interessantesten Gegeninstanzen des Neukantianismus betrachtet werden kann; da ereilte der Tod den jungen Philosophen am 31. März 1888. Noch am Vorabend hatte Guyau einige Beiträge zu den Schriften diktiert, die nach seinem Tode von Fouillée mit liebevoller Sorgfalt herausgegeben wurden.

Hier ist noch zu bemerken, dass gerade Guyaus letzte seit dem Jahre 1886 erschienenen Werke („L'irréligion de l'avenir", „L'art au point de vue sociologique" und „Education et Hérédité") neben der Ausgestaltung des Prinzips der Lebensentfaltung die Spuren eingehender soziologischer Studien tragen; Guyau bezeichnet sie selbst als „Etudes sociologiques". Wenn auch von einem direkten Umschwung nach soziologischer Seite hin, bei der Einheitlichkeit seiner Weltauffassung und dem engen inneren Zusammenhange aller seiner Werke, keine Rede sein kann, so überragen doch die letzteren alle anderen an wissenschaftlicher Tiefe seiner soziologischen Exkurse und umfassender philosophischer Grundlegung seiner Ausführungen.

Zur Charakteristik der Vielseitigkeit seiner Interessen und seines Könnens sei hier noch erwähnt, dass er noch einige spezielle pädagogische Schriften veröffentlicht hat, wie: „Première année de lecture courante" und „Année préparatoire de lecture." Auch in der Musik war Guyau zu Hause und hinterliess einige feinsinnige Kompositionen, die sich in völligem Einklang mit der Harmonie seines Styles in Poesie und Prosa befinden sollen.

---

jedoch seine eingehende Untersuchung „La morale selon Guyau" 1906, Alcan, Paris, den metaphisischen Charakter von Guyaus Lehre hervorhebt.

Kapitel II.

Das Prinzip des Lebens als Grundlage der Moral.

Wie wir aus Guyaus Jugendstudien ersehen konnten, waren es hauptsächlich zwei Elemente, die für seine Weltanschauung von Bedeutung waren: einerseits die stoische Lehre von der Soziabilität der Menschennatur, in der er jedoch den klassischen, ethischen Intellektualismus bekämpfte; andrerseits — Darwins und Spencers Evolutionstheorie. Aber für die endgültige Ausgestaltung von Guyaus Weltanschauung kam ausser der, wie wir bereits erwähnt haben, später hinzugetretenen Theorie der „idées-forces“ noch ein Element in Betracht: seine vollkommen eigenartige Lehre von der Expansion des Lebens, das Prinzip der Lebensentfaltung; trotz der erwähnten Anklänge an die deutsche Romantik, glauben wir dessen Ursprung doch hauptsächlich in den Bedingungen seiner individuellen Psyche suchen zu müssen.

J. M. Guyau war, wie wir wissen, durch sein Lungenleiden zum frühen Tode verurteilt; und Guyau liebte, wie viele seiner Leidensgenossen, umsomehr das Leben. Selbst dem nahen Tode entgegensehend, setzt er doch alle Hoffnungen in das Leben, blickt mit Zuversicht in die nahende Zukunft des Menschengeschlechtes, und glaubt tief und innig an die Verwirklichung der höchsten ethischen Ideale, und zwar durch nichts anderes, als durch die stufenweise Entfaltung des von ihm so sehnsüchtig geliebten Lebens, welches ihm so rasch entzogen werden sollte. Das Leben ist ihm primär, Alles in sich schliessend, Alles umfassend und Alles erzeugend. Das Leben ist ihm unmittelbare Empfindung, welche keiner weitern Analyse bedarf, das jedem unmittelbar Bekannte; das Leben ist für Guyau das erste und letzte Prinzip der Philosophie, wie es etwa für Spinoza die eine, ewige Substanz ist. Wie Descartes aus dem „cogito“ seine Philosophie abzuleiten sucht, so legt Guyau die Tatsache des Lebens, aller Erkenntnis zu Grunde, und so könnte man denn sagen, „Je me sens vivre, donc je suis“,[1] sei demnach die unbedingte Vor-

[1] *A. Fouillée.* La doctrine de la vie chez Guyau. Revue de Métaph. et de Morale. Juillet 1906. S. 519.

aussetzung seines Systems. — „Primo vivere, deinde esse, posse, agere, velle, sentire, cogitare etc — diese Auffassung ist für Guyau die wissenschaftlichste und philosophischste zugleich,“ — schreibt über ihn Fouillée.[1] „Er betrachtet die Idee des Lebens als fundamentaler als diejenige der Kraft, welche nur ein Extrakt und ein Abstraktum aus der ersteren ist; sie ist für ihn ursprünglicher, als die der Bewegung des unbelebten Abrisses des Belebten, als die der Existenz selbst, weil die einzige Existenz, welche wir unmittelbar erkennen, unser Leben ist . . .“[2] Wir können das eine oder das andere Moment aus dessen Fülle herausgreifen, und doch bleibt das Lebensgefühl der einzige Born, aus dem wir schöpfen. Das religiöse Gefühl, das moralische Streben, das künstlerische Schaffen, Alles spriesst aus dieser einzigen Macht, welche in uns ist: „Vom ersten Erzittern des Embryos im Mutterschosse, bis zum letzten Atemzuge des Greises, hat jede Bewegung das Leben in seiner Entwicklung zur Ursache; diese universelle Ursache unserer Handlungen ist, von einem anderen Gesichtspunkte, zugleich auch derer stete Wirkung und Ziel . . .“ „Die Tendenz im Leben zu verharren, ist das unbedingte Gesetz des Lebens, nicht nur beim Menschen, sondern bei allen lebenden Wesen, vielleicht sogar beim letzten Atom des Aethers, denn die Kraft ist wahrscheinlich, nur eine Abstraktion des Lebens. Diese Tendenz ist, zweifellos, gleichsam der Rückstand des universellen Bewusstseins, umsomehr, als sie das Bewusstsein selbst umfasst und überschreitet. Sie ist also die ursprünglichste Realität und das unvermeidliche Ideal zugleich.“[3]

Als Hauptprinzip, als Zentralphänomen wird das Leben auf diese Weise zum eigentlichen Ausgangspunkte des Systems erhoben. Eine Apologie des Lebens wird zum Leitmotiv der Gedankendichtung eines zum Tode Verurteilten, die aus einem intensiv gesteigerten Lebensgefühle erwächst, welches sich, in tragischer Weise gerade da am ausgesprochensten kund gibt, wo ein physisches Leiden am grausamsten an der Lebenskraft nagt: „Leben ist höher als Erkennen“. „Vivo ergo cogito.“ „Memento vivere!“ — sagt einmal von derselben Stimmung der Lebenssehnsucht und Lebensbejahung getragen, Friedrich Nietzsche. Auch hier ist es der Kampf mit der Krankheit, in welchem sich die Lebensenergie emporschwingt; auch hier ist es das Grenz-

---

[1] Ibid. S. 530

[2] *Derselbe,* Nietzsche et l'immoralisme. S. 10.

[3] Esquisse d'une morale. S. 87 und 88.

territorium zwischen Gesundheit und Krankheit, das sich, wie Harald Höffding es einmal betont, für die Philosophie als besonders fruchtbar erwiesen hat.[1] *

Von Guyaus Kritikern der verschiedensten Richtungen wird in der neueren philosophischen Literatur in Frankreich hervorgehoben, dass das Prinzip des Lebens aus einem intensiven, gesteigerten Lebensgefühle entspringend, sich bei Guyau zu einer, ihrem Wesen nach, metaphysischen Auffassung steigert. Dem entgegen suchte A. Fouillée wiederholt hervorzuheben, dass das Prinzip des Lebens bei Guyau, seiner allgemeinen Basis und seiner umfassenden Tiefe und Vielseitigkeit wegen, von einer Konstellation rein metaphysischer Natur vorteilhaft absticht. Das methodologische Verfahren in Guyaus System, und hiermit auch die Frage, hinsichtlich des metaphysischen Charakters seiner Lehre, wird von uns im 4. Kapitel unserer Untersuchung behandelt werden. Hier sollte nur festgestellt werden, dass die Wertung des Lebens bei Guyau, in der begreiflichsten Weise aus seiner persönlichen Gemütsstimmung fliessend, schon deshalb

---

[1] *Harald Höffding.* Moderne Philosophen. S. 130.

* *Anmerkung.* Für eine spezielle Nietzsche-Forschung könnte es von Interesse sein, dass die Verherrlichung der Intensivität des Lebens und der Lebensenergie bei Nietzsche, nicht ohne Beziehung zu derselben bei Guyau steht *: Nietzsche und Guyau befanden sich nämlich zu gleicher Zeit in Nizza und Mentone; zwar kannte Guyau, wie A. Fouillée uns berichtet, Nietzsche selbst dem Namen nach nicht. Nietzsche aber war im Besitze von Guyaus „Esquisse d'une morale", die er daselbst in Nizza in der „Librairie Visconti" gekauft haben konnte, und später auch von „L'irréligion de l'avenir". Diese beiden Werke hatte Nietzsche mit zahlreichen Noten versehen, worüber uns das Weimarer Nietzsche-Archiv unterrichtet. Die „Esquisse d'une morale" erschien, wie bekannt, 1885. „Jenseits von Gut und Böse" wurde während des Winters 1885—1886 in Nizza geschrieben und erschien im August 1886. Ohne Zweifel waren Nietzsches moral-philosophische Gesichtspunkte schon in den vorhergehenden Jahren scharf genug ausgebildet und markiert worden, als dass von einer Abhängigkeit Nietzsches von Guyau in der Wertung der Intensivität des Lebens die Rede sein könnte. Jedoch ist eine starke Anregung nicht zu übersehen, die Nietzsche von Guyaus „Esquisse d'une morale" erfahren hat.† Von den meisten Nietzsche Kommentatoren deutscher Zunge wird dieselbe nicht erwähnt; A. Fouillée macht uns auf sie in oben angeführtem Werke aufmerksam.

* *A. Fouillée.* Nietzsche et l'immoralisme. S. IX.
† Ibid. S. IX—X.

ein markantes Charakteristikum seines Systemes bildet. Und ebenso wie die Wertung des Lebens ist es, mit ihr verbunden, noch ein Gedankengang, der in den eigentümlichen Momenten seiner Persönlichkeit seinen Ursprung nimmt und für die allgemeine Betrachtung seines Philosophems von Wichtigkeit ist; wir meinen seine Altruismuslehre.

A. *Fouillée* charakterisiert einmal in seiner biographischen Skizze Guyaus Gesinnung als einen, durch expansive Güte und lächelnde Liebe verklärten Stoïcismus. Mit der Grossmut, der ein Verzichtender und Leidender die resignierte Stimmung einer grossen Entsagung dankte, legte Guyau, die Verleugnung egoistischer Bestrebungen, die Hingabe an die Mitmenschen seinem ethischen Bekenntnis zu Grunde; so gab er uns, um mit *Tarde* zu sprechen, ein neues Evangelium, „welches ebenfalls wie das Andere auf der unumschränkten Allmacht der Liebe beruht"[1]: Die möglichst umfangreiche Lebensentfaltung schliesst alle Tugenden sozialen Charakters in sich ein; sie führt den Menschen zu den erhabensten altruistischen Handlungen aus natürlichem Drang, ohne dass ein heteronomes, gewöhnlich utilitaristisches und intellektualistisches Moment, wie es bis jetzt die Vorstellungen von Pflicht und Vergeltung gewesen sind, hinzutreten müsste. Wie Kunst und Religion, so ist auch die Moral ein Ueberschuss an Lebenskraft, ein Ausfluss der Lebensenergie, die in einer, dem Egoismus entgegengesetzten Richtung wirkt, weil das Leben das Bedürfnis der Expansion in sich birgt. Die Entfaltung des Lebens besteht in einer Erweiterung der Gefühle, in einem Hinausschreiten aus dem engen Kreise individueller Wünsche und Bestrebungen. Das Leben muss sich weiter entwickeln, um bestehen zu können. Diese Weiterentwicklung ist eine Sozialisierung der Genüsse; altruistische Gefühle und Handlungen sind notwendige Folgen der natürlichen Evolution der menschlichen Psyche: „Das Leben ist nicht nur Ernährung, es ist Produktion und Fruchtbarkeit; leben heisst aus sich herausgeben, ebensowohl wie es ein in sich Aufnehmen ist . . ."[2] „Das Leben des Individuums ist expansiv, weil es fruchtbar ist, und es ist fruchtbar, weil es Leben ist. Vom physiologischen Standpunkte ist es das Bedürfnis des Individuums, sich in einem andern Individuum fortzupflanzen; dieses andere Individuum wird zur Bedingung unsrer selbst. Das Leben ist wie das

[1] *G. Tarde.* Revue philosophique 1889. S. 183.

[2] Esquisse d'une morale. S. 247.

Feuer, es erhält sich nur, indem es sich ausbreitet. Und vom Geiste ist das nicht weniger richtig, als vom Körper. Der Geist kann ebensowenig wie die Flamme in sich geschlossen existieren; er ist da um zu leuchten; dieselbe Kraft der Entfaltung finden wir im Gefühlsleben; wir müssen unsere Freuden, ebenso wie unsern Schmerz teilen; unserem ganzen Wesen nach sind wir sozial.“ [1] Im lebenden Wesen ist eine Energie, eine Akkumulationskraft vorhanden, die sich äussern, die sich entfalten muss. Eine moralische Fruchtbarkeit, die mit derjenigen des Lebens zusammenfällt, führt den Menschen von den niedrigeren Stufen der Selbstliebe, zu den höchsten Aeusserungen der Nächstenliebe und Selbstaufopferung. Auf je höherer Entwicklungsstufe das Individuum sich befindet, desto intensiver lebt es, desto expansiver wird es. Der Mangel der Soziabilität wird zu einer Verneinung des Lebens, so wie die höchste Soziabilität, dessen notwendige Aeusserung ist. „Der Egoismus, schreibt in dichterischer Begeisterung Guyau, ist die ewige Illusion des Geizes“. Aber die Natur geizt nicht, mit dem Leben selbst ist die Notwendigkeit seiner Soziabilität verbunden; „il faut fleurir, la moralité, le désintéressement, c'est la fleur de la vie humaine“.

Die Romantisierung der Soziabilität fusst auf diese Weise bei Guyau auf einer ganz bestimmten und klar ausgesprochenen Auffassung der Lebensentfaltung, als eines natürlichen Aufstieges zum Altruismus; die Expansivität seiner eigenen Natur wird bei ihm zur eigentlichen Substanz der Ethik erhoben, zur allgemeinsten Voraussetzung, zum Gesetze der Menschennatur gestempelt. „Wo es sich um grosse Probleme der Bestimmung des Menschen handelt, bemerkt einmal Guyau (siehe: Vers d'un philosophe. Préface), kann man sagen, dass ein jeder von uns, ebensosehr mit dem Herzen, als mit dem Kopfe philosophiert.“ Und auch auf ihn könnte man in der Ausführung der Wertungsprobleme diesen Worten ihre Anwendung nicht versagen; dasselbe Streben nach Lebensbejahung, welches sich bei Fr. Nietzsche in krankhafter Spannung des Selbstbehauptungsdranges, in der Deutung der Intensivität des Lebens als „Willens zur Macht“, als Kampfes um die Elite, einer individualistisch-solipsistischen Richtung in der modernen Moralphilosophie dient, behandelt Guyan, die Expansivität seines eigenen Ichs als Stützpunkt einer neuen Ethik hypostasierend, im Sinne einer ausgesprochenen universalistischen Tendenz, wobei sich diese bei ihm mit dem poetischen Schwung einer Gefühls-

[1] Ibid. S. 246.

dichtung paart, die wir schon einmal in begeisterter und begeisternder Dichterphilosophie haben erwachsen sehen: sich der Philosophie des Herzens, dem Bedürfnis des Gemütes ergebend, schrieb einst *Novalis:* „Jeder Mensch ist eine kleine Gesellschaft". „Gemeinschaft, Pluralismus ist unser innerstes Wesen." „Schmerz und Lust sind Folgen einer Sympathie." Und desgleichen ruft *Fr. Schlegel,* Fichtes Ich-Lehre umformend, aus: „Das Ich soll mitgeteilt werden." „Gesellschaft soll sein." „Geist ist innere Geselligkeit, Seele ist verborgene Liebenswürdigkeit" u. s. w.[1]

Und doch steht Guyaus Expansivitätslehre nicht in der ursprünglichen Lyrik der deutschen Romantik vor uns; Guyau lässt die Romantik der Liebe nicht unmittelbar aus der Stimmung der Hingabe und der Eigenart seines Seelenlebens fliessen; er sucht nach weit von der Romantik entlegenen Kriterien seiner Lehre. Voll wissenschaftlichen Ernstes und wissenschaftlicher Gedankenschärfe, die sich in so eigentümlicher Weise mit seiner dichterischen Begeisterung paarte, strebte er nach naturalistischer Begründung seiner Gesichtspunkte in der modernen Forschung. Seine Lehre sollte sich auf biologische und psychologische Betrachtungen stützen, sie sollte nichts weniger als romantisch, eine naturalistische Weltanschauung zur Basis haben. Das Prinzip des Lebens und seine Anwendung bedurfte nach Guyau einer Rechtfertigung vom Standpunkte der modernen Wissenschaft, und diese sucht Guyau ihr von seinem Standpunkte aus zu geben. Wir gehen hiermit zu denen von Guyaus Betrachtungen über, in denen er den naturalistischen Charakter seines Systems durch biologische Analogien zu sichern suchte.

Wenn wir, führt Guyau aus, dem Entwicklungsgange der Lebewesen folgen, werden wir finden, dass in der elementaren Zelle, die Fortpflanzung die Form der einfachen Teilung annimmt. Auf höherer Stufe entwickelt sich eine Art Arbeitsteiluug und die Funktion der Fortpflanzung kommt nur bestimmten Zellen zu eigen. Auf der fortschreitenden Stufe der Organismen wird der Zeugungsakt an zwei Geschlechter verteilt. Diese Betrachtung zum Ausgangspunkt seiner Folgerungen heranziehend, findet Guyau, dass mit der Geschlechtszeugung auch in der Moral. so zu sagen, eine neue Phase der Entwicklung beginnt: „Der individuelle Organismus hört auf isoliert zu sein; sein Schwerpunkt verschiebt sich immer mehr und wird sich in der

---

[1] Hierzu *Karl Joel.* „Nietzsche und die Romantik S. 6—7.

Zukunft immer mehr verschieben".[1] Bei den niederen Lebewesen ist die Sphäre der Betätigung begrenzt; je höher ein Lebewesen ist, desto umfangreicher wird der Kreis seiner Betätigung, desto mehr greift sein Leben in dasjenige anderer. Die Evolution bringt uns mit der Kompliziertheit der Organisation, die Erweiterung der Bedürfnisse und damit verbunden die Sozialierung der Persönlichkeit, den sich immer steigernden Altruismus. Auf diese Weise sind moralische Gesetze — biologische Gesetze; in der biologischen Entwicklung des Lebens liegt das Kriterium ihrer Gültigkeit; das Leben strebt danach sich zu erhalten; darum aber strebt es danach sich zu erweitern. Sollte der Egoismus als Aeusserung des Selbsterhaltungstriebes auch der Ausgangspunkt der Entwicklung sein, so kann das Individuum in ihm dennoch nicht verharren, denn das Gesetz der Lebensentwicklung, auf das Gebiet des Moralischen übertragen, muss zum Siege des Altruismus führen.

Auf diese Weise glaubt Guyau ein moralisches Gesetz an ein biologisches Gesetz herangerückt zu haben. Sich auf diese Auffassung der Moral stützend, will er einen absoluten moralischen Wert gewonnen haben, der aus den Gesetzen der biologischen Entwicklung des Lebens abgeleitet ist und deshalb realwissenschaftlich sanktionniert werden kann. Mit dieser naturalistisch-gefärbten Wertung des Altruismus ist auch Guyaus Kritik früherer religiöser und metaphysischer Moralsysteme eng verknüpft, durch welche er die Darlegung seiner eigentlichen Lehre einleitet, und welcher er einen grossen Teil seiner „Esquisse d'une morale" widmet Dabei ist von vorne herein in's Auge zu fassen, dass Guyau aus Rücksicht psychologischer Verwandtschaft der Systeme metaphysische Moralsysteme von ihren theologischen Elementen nicht immer streng absondert; der Glaube an Unsterblichkeit und dies- oder jenseitige Vergeltung, auf den es Guyau hauptsächlich ankommt, fällt in das Bereich der Metaphysik ebenso wie in dasjenige der Theologie, und so liegt es Guyau daran, die Ethik von Metaphysik und Theologie zugleich unabhängig zu machen. Dabei sind es zwei Tendenzen, die die Kritik der theologischen und metaphysischen Ethik durchdringen. Einerseits, wie erwähnt, das Streben nach einer naturalistischen Grundlage der Moral, der zufolge er moralische Gesetze aus biologischen abzuleiten versucht, und darin sich Spencer nähert, ja vollkommen unter Spencers Einfluss zu stehen scheint; andrerseits jedoch eine zweite Unterströmung,

[1] Esquisse d'une morale. S. 96.

die Guyau wieder entscheidend von der naturalistischen Moralphilosophie trennt, und seine individuelle Eigentümlichkeit scharf hervorrückt; dies ist ein Moment in seiner Kritik theologischer und metaphysischer Moralsysteme, eine ihr zu Grunde liegende Forderung, welche alle biologischen Gesetze antizipiert, und den Gang seiner Untersuchung von vorne herein beeinflusst, seine ursprüngliche, absolute Wertung des Altruismus. Für Guyau erwächst die Frage, und das ist für seine Kritik metaphysischer und theologischer Moral das Entscheidende, was bietet der Glaube an Unsterblichkeit und Vergeltung dem natürlichen Altruismus der Menschen? fördert er ihn, oder wirkt er ihm entgegen? oder, anders ausgedrückt, ist eine theologische, metaphysische Moral, wenn sie an den Vergeltungsglauben gebunden ist, auch moralisch? Dass diese Kardinalfrage Guyaus ganzer Untersuchung bestimmend zu Grunde liegt, und für seine Betrachtungen und Schlüsse in der Beurteilung theologischer und metaphysischer Ethik massgebend ist, ist schon aus seiner Kritik des metaphysischen Optimismus und Pessimismus zu ersehen, die er allen ferneren Erörterungen vorausschickt.

Hiermit stehen wir vor einer der tiefgreifendsten und tiefgehendsten Analysen, die aus Guyaus Feder geflossen; die positivistische Entsagung aller metaphysischen Deutung der Natur ist für ihn ebensowenig Dogma, wie eine Metaphysik für ihn Wahrheit ist. Allgemeine metaphysische Hypothesen werden von Guyau in ihrem intimen Bande mit der menschlichen Psyche mit meisterhafter Hand gezeichnet und auf ihren ethischen Untergrund geprüft. Um eine eingehende Wiedergabe seiner feinsinnigen, durch die merkwürdige, von seinen schärfsten Kritikern anerkannte Innigkeit getragenen Ausführungen, kann es sich hier nicht handeln; im Grossen und Ganzen liesse sich sein Gedankengang folgendermassen darstellen: Der metaphysische Pessimismus in der Moral, welcher die Lust verurteilt, und darin hält sich Guyau an Spencers Naturalismus, widerspricht den Tatsachen der Biologie, welche uns lehren, dass ein Ueberschuss von Unlustgefühlen das Merkmal einer Anomalie ist, welche früher oder später den Tod des betreffenden Individuums herbeiführt, und dass deshalb nur diejenigen Individuen leben können, bei denen Lustgefühle prävalieren. Gegen den metaphysischen Optimismus hingegen, hat Guyau unter andern Argumente, die nicht unmittelbar auf biologische Tatsachen zurückgreifen. Der metaphysische Optimismus, der alles Bestehende rechtfertigt, der nichts

an dem grossen Werke des Schöpfers ändern möchte und eine Harmonie zwischen Moral und Natur postuliert, hat nach Guyau, ausser seinem hypothetischen Charakter, den er mit dem metaphysischen Pessimismus teilt und unmöglich abstreifen kann, noch einen dunkeln Punkt, der ihn als moralischen Wert hinter den Pessimismus rückt. Der metaphysische Optimismus leugnet gewöhnlich die Notwendigkeit des Vorwärtsschreitens zum Besseren; er sieht nicht die Uebel dieser Welt, er deutet zu oft auf Apathie, auf Abstumpfung des moralischen Gefühls.[1] Deshalb kann der Pessimismus, in moralischer Beziehung, höher stehen als der Optimismus. Derjenige, der diese Welt für die beste aller Welten hält, trägt den Leiden der Menschheit kein warmes Herz entgegen; was für einen Wert hätte aber, frägt Guyau, die Welt ohne Weltschmerz? „Wenn das Mitleid, wie eine Flamme, welche ihrer Nahrung beraubt worden, ruft er aus, erlischt, welches wird der Wert der Welt sein, welche euch als Werk der absoluten Barmherzigkeit, der absoluten und allmächtigen Güte erscheint.[2]

Hiermit stehen wir an der Schwelle und zugleich an dem eigentlichen Ausgangspunkte von Guyaus Moralphilosophie. Die Nächstenliebe, das Mitleid, der Altruismus, um mit Comte zu sprechen, *ist* absoluter Wert; ob die natürliche Evolution des Lebens ihn sanktioniert oder nicht, ist eine weitere Frage, eine fernere Erörterung, die sich an den allgemeinen Gedankengang anreiht. Das Wesentliche, die Wertung des Altruismus, geht der Auffassung der Evolution und seiner Bedeutung für dieselbe eigentlich schon voran; es ist das Primäre und Entscheidende für Guyau, und wir sehen weiter (drittes Buch der „Esquisse d'une morale") noch klarer auf welche Weise: Alle metaphysischen und theologischen Moralsysteme, welche die höchste Vollkommenheit mit der höchsten Glückseligkeit verbunden haben, konnten die Idee einer göttlichen oder natürlichen Vergeltung der Handlungen (Sanktion)[3] nicht entbehren. Die Notwendigkeit einer Vergeltung aber ist einerseits unbeweisbar, weshalb eine, auf positiver Basis ruhende Moralphilosophie sie verbannen soll; andrerseits ist ihre Annahme für die Moral, nach Guyau, durchaus unerspriesslich. Sie ist unerweisbar, denn, wenn Gott Menschen geschaffen hat, die in einer von ihm so abweichenden Weise schlecht handeln können, er sie beklagen müsste, und es seine Aufgabe wäre,

---

[1] Ibid. S. 11. — [2] Ibid.

[3] *J. M. Guyau* gebraucht das Wort „Sanction" meistens im Sinne von — Vergeltung; im präzisen Sinne des Wortes könnte es auch — Billigung heissen.

sie nicht zu züchtigen, sondern ihr Missgeschick zu erleichtern.[1] Die Idee der göttlichen Vergeltung ist aber für die Moral auch deshalb unerspriesslich, weil sie nicht im Einklange mit der Forderung der Uneigennützigkeit steht, also an und für sich unmoralisch ist. Ebenso unbeweisbar und für die Ethik wertlos erscheinen für Guyau diejenigen Theorien, welche die göttliche Vergeltung im Jenseits durch die natürliche Vergeltung hier auf Erden ersetzen wollen. Die Natur straft Niemanden und hat Niemanden zu bestrafen, weil es ihr gegenüber keine Schuldigen gibt. Die Gesetze der Natur, als solche, stehen jenseits des Bereiches der Moral.“[2] Desgleichen gelangt Guyau zur eigentlichen Leugnung des ethischen Wertes einer sozialen Vergeltung, welche an Stelle einer natürlichen treten könnte; dieser zufolge sollte die Welt als eine einzige, grosse Gesellschaft betrachtet werden, wo derjenige, der altruistisch handelt, auch auf Gegenliebe rechnen kann (Fouillées Theorie).“[3] Aber auch diese Art einer Sanktion birgt, nach Guyau, letzten Endes ein Element in sich, welches eine ethische Konzeption als solche entbehren müsste; eine solche schliesst die Idee des mathematisch berechneten Austausches, der Bilanz messbarer Liebesdienste aus, welche eine soziale Sanktion an eine utilitarische heranrückt.[4] „Das moralische Gefühl“, heisst es bei Guyau an anderer Stelle, „kann selbst als die grosse Kraft, die mächtige Triebfeder der Welt angesehen werden“.[5] Eine Ethik des reinen Altruismus verzichtet ein für allemal auf jegliche Vergeltung; das Ideal einer solchen ethischen Lebensauffassung, führt uns Guyau in einer sinnigen Sage vor: Als man eine Frau, welche in der einen Hand Wasser, in der andern Feuer trug, darüber befragte, was sie eigentlich damit wolle, antwortete sie, sie wolle das Paradies verbrennen und die Hölle auslöschen, damit Niemand Gutes tue um der Belohnung des Paradieses willen, oder aus Angst vor der Hölle.[6]*

---

[1] Esquisse d'une morale. S. 230. — [2] Ibid. S. 182–184.

[3] Ibid. S. 132. *A. Fouillée,* La liberté et le diterminisme.

[4] Esquisse d'une morale. S. 235 — [5] L'irréligion de l'avenir. S. 358.

[6] Esquisse d'une morale S. 240.

* *Anmerkung.* Unter anderm weist Guyau in der Kritik des Vergeltungsglaubens darauf hin, dass *Kants* Standpunkt in der Frage nach der Beziehung von Glückseligkeit und Glückswürdigkeit, trotz seines Verhältnisses zur eudämonistischen Moral, Inkonsequenzen in sich trägt. Wie unter anderen schon *Schopenhauer* betont hatte (siehe „die Grundlage der Moral“ Kap. II, Kritik des von Kant der Ethik

Wie wir sehen, ist der Altruismus für Guyau nicht nur Ergebnis der Evolution, spätere Entwicklungsstufe des immer komplizierter sich entfaltenden Lebens, sondern zugleich auch Kriterium moralischen Wertes; er ist für Guyau Naturgesetz, Produkt einer natürlichen Evolution und zugleich Forderung, absoluter moralischer Wert, der die Auffassung der Evolution selber bedingt, ja ihr vorangeht. Dass dabei bei Guyau die Auffassung einer biologischen Evolution nur als Mittel zum Zweck, als Rechtfertigung einer übergreifenden Seelenmacht, einer dominierenden Tendenz des Systems erscheint, ist ebenso klar, wie dass es Nietzsche, der seine Moral an einem, Guyau entgegengesetzten Pole münden liess, nicht an einer positiven Durchführung des Darwinismus und der Lehre des Daseinskampfes lag; ebensowenig wie Nietzsche hat es Guyau mit den wirklichen Tatsachen der biologischen Entwicklung zu tun, sondern mit ihrer Deutung, mit ihrer Wertung, und wie sehr auch beide Denker in der Wertung des Altruismus, als Antipoden dastehn, so sehr berühren sie sich doch in diesem einen Punkte ihrer Lehre; der Naturalismus nimmt in ihrer Ethik nur eine dienende Stellung ein, ja er reduziert sich auf einige glücklich gewählte, im Baume einer gewissen Wertung stehende, biologische Analogien, worauf wir noch zurückkommen.

Wir wollen, um nicht vorzugreifen, noch ein Moment in Guyaus Moralphilosophie berühren, welches ihn ebenfalls Fr. Nietzsche nahe rückt, und welches wir noch nicht erwähnt haben; wir meinen seinen ethischen Individualismus, das Prinzip der Persönlichkeit in Guyaus Moralphilosophie.

Die Forderung der Sozialisierung der Genüsse, des Aufgehens der Persönlichkeit in den Interessen der Gemeinschaft erscheint in den letzten Jahrzehnten wie bekannt, mit Voraussetzungen verbunden, die dem ethischen Individualismus in vielen Beziehungen entgegen-

gegebenen Fundamentes Par. 4), führt Guyau aus, dass Kant, der die Glückseligkeit der Ehrfurcht vor dem Gesetze zum Opfer bringt, nicht die Glückseligkeit als eine berechtigte Folge der Glückwürdigkeit in einer moralischen Ordnung der intelligiblen Welt, wieder in sein System hereinbringen sollte. Wollte man die letzten Konsequenzen aus Kants Lehre ziehn, so müsste man vielmehr eine vollkommene Antimonie zwischen dem „reinen moralischen Verdienst und der Idee einer Belohnung, ja sogar einer empfindbaren Hoffnung auf dieselbe folgern“.* Im Laufe unserer weitern Untersuchung werden wir sehen, dass auch Guyaus fernere Kritik der Kantischen Ethik, in einigen Punkten mit derjenigen Schopenhauers übereinstimmt.

* Ibid. 239.

gesetzt werden können. Das Solidaritätsgefühl und die Sozialisierung der Genüsse werden neuerdings von sozialistischer Seite als Norm der Lebensführung und Ideal der Zukunft da aufgestellt, wo mit diesen Erscheinungen grosse gesellschaftliche Umwälzungen und soziale Umgestaltungen verbunden werden und die Entwicklung der Ethik, als durch die Entwicklung sozialer Faktoren beeinflusst und bedingt angesehen wird.[1] Bezeichnend für Guyaus Weltanschauung ist, dass er die Entwicklung des Solidaritätsgefühls durchaus nicht mit ähnlichen, äusseren, sozialen oder ökonomischen Faktoren in Verbindung setzt. Die individuelle Moral ist für ihn kein Produkt des Milieus. Die Moral der Persönlichkeit erscheint bei ihm wie losgelöst von äusseren gesellschaftlichen Einwirkungen. Der weltentrückte, fern vom Strudel des sozialen Kampfes meditierende Denker übertrug seine regen gesellschaftlichen Beziehungen entfremdete Lebensart auf die prinzipielle Grundlegung der Ethik.[2] Es ist nicht die Entwicklung der Gesellschaft, welcher wir den allgemeinen Fortschritt in der Moral verdanken. Der Mensch wird sozialisiert, nicht weil die äusseren Verhältnisse seines Lebens es bewirken, nicht weil die Forderungen der Mitmenschen ihn dazu bringen, nicht weil die Uebel der heutigen Gesellschaft zur Sozialisierung der menschlichen Beziehungen drängen. Der Kernpunkt liegt in der Evolution der Persönlichkeit, in ihrer inneren Lebensentfaltung. Der Schwerpunkt der Ethik ist in dem einzelnen Individuum zu suchen, welches, dank der inneren Evolution seines Lebens, sozial werden müsse. Guyau verlegt den Sozialisierungsprozess in das einzelne Ich, er verinnerlicht sozusagen den Sozialismus. Die Moral ist ihm individuelles Gut, von individueller Prägung.

Von diesem Standpunkte der Verinnerlichung der Moral aus, tritt Guyau einer jeden Ethik entgegen, welche in der Entwicklung derselben, den Schwerpunkt in äussere Einwirkungen verlegt; von diesem Gesichtspunkte aus, wendet er sich auch direkt gegen Spencers Lehre, die der Anpassung an die äusseren Lebensbedingungen Rechnung trägt. Nach Guyau schildert Spencer den Werdegang der Entwicklung menschlicher Gefühle zu äusserlich, er ist darin zu sozial.[3]

---

[1] Zur Literatur der sozialistischen Ethik siehe: *G. v. Gizycky.* Vorlesungen über soziale Ethik, 1895. Berlin. *G. Sorel.* L'éthique du socialisme. Morale Sociale. 1899. *K. Kautsky.* Ethik und material. Geschichtsauffassung.

[2] *G. Aslan.* La morale selon Guyau. S. 10.

[3] La Morale anglaise contemporaine. S. 425. 5ième édit. Hierzu *A. Fouillée.* L'art, la morale et la religion d'après Guyau. S. 80.

Er lässt das Moment des Zwanges, der religiösen, staatlichen und sozialen Nötigung eine zu grosse Rolle spielen. „Spencer", schreibt Guyau, „sieht das Problem zu sehr von aussen an, er sieht in den uneigennützigen Instinkten ein Produkt des sozialen Milieus und der äusseren Verhältnisse." „Aber in der Tiefe des individuellen Lebens, so glauben wir, geht eine Evolution vor sich, welche mit der Evolution des sozialen Lebens korrespondiert, welche letztere ermöglicht, welche ihre Ursache, nicht ihre Folge ist."[1] Die Gemeinschaft kann nicht diejenigen Gefühle und Ideen erzeugen, welche nicht schon vorher im Individuum vorhanden waren. Man kann das individuelle Sein nicht im sozialen auflösen und zerreiben. „Eine positive Moral", schreibt a. a. O. Guyau, „muss eine *individualistische* sein, um in ihrem Prinzipe kein unerweisbares Postulat einzuschliessen; sie muss sich um das Schicksal der Gesellschaft nur in so weit kümmern, als diese das Schicksal der Individuen in sich schliesst. Das Hauptunrecht der Utilitarier wie J. St. Mill und der Evolutionisten ist, dass sie die individuelle und die soziale Seite des Problems verwechseln."[2]

An diese Betrachtung ist bei Guyau eine weitere geknüpft: wenn das Individuum, unter dem Einflusse eines inneren Entwicklungsgesetzes, nicht aber unter demjenigen der äusseren Lebensbedingungen handelt, so ist es in seiner Moral vollkommen auf sich selbst gestützt und hat sich in den Prinzipien der Lebensführung keiner autoritären Moral zu fügen. Eine objektive, von der Gesellschaft auferlegte Norm ist auf diese Weise in der Moral unzulässig, welches auch ihr Inhalt sein mag. Autoritär sind von diesem Standpunkte aus nicht nur religiöse Moralsysteme, welche dasjenige für gut erklären, was Gottes Gebot ist, sondern auch alle diejenigen modernen Theorien, welche die Norm menschlicher Handlungen in einem, jenseits der Persönlichkeit liegenden, objektiven Prinzipe suchen, wie sehr auch dieses Prinzip an und für sich jeder übernatürlichen Betrachtungsweise fern stünde. Zwar hatte Guyau, wie wir gesehen haben, das Prinzip der Lebensentfaltung auf ein natürliches, biologisches Gesetz stützen wollen; wo es sich aber um eine weitere Anwendung dieses ethischen Naturalismus im Sinne einer Norm handelt, stehen wir bei Guyau vor einer eigenartigen Problemstellung: Guyau greift nämlich Spencers Moralphilosophie da an, wo sie ihm seinem aus-

[1] La morale anglaise contemporaine. S. 425

[2] Esquisse d'une morale. S. 84

gesprochenen Individualismus als hemmend erscheint, wo sich in ihm das Persönlichkeitsgefühl der Romantik gegen einen konsequenten Naturalismus bäumt. Spencers Evolutionstheorie spricht, meint Guyau, dem Individuum eine freie, persönliche Wertung der Handlungen ab, weil sich aus ihr vielmehr die Regel ergibt, dass eine Handlung gut sei, wenn sie sich mit der allgemeinen Tendenz der biologischen Evolution im Einklang befände, und schlecht, wenn sie derselben entgegenwirke. Ist einmal eine allgemeine Regel festgesetzt, so fällt die individuelle Beurteilung einer Handlung weg, auch wenn es biologische Gesetze sind, denen man diese Regel entnommen. In diesem Punkte will Guyau Spencer eine von Spencers eigenen Lehren, seinen ausgesprochenen Individualismus entgegenstellen; im Laufe der fortschreitenden Entwicklung der Gesellschaft fällt, nach Spencer, dem Individuum eine immer grössere Sphäre der Betätigung zu; die Persönlichkeiten differenzieren sich, und ist, so frägt Guyau, die allgemeine soziale Befreiung des Individuums nicht zugleich diejenige, der immer freier sich entfaltenden Initiative in der Ethik, der freien Kritik? Hätte nicht ein Jeder das Recht auf seine persönliche, sittliche Wertung? mit anderen Worten: steht die persönliche Moral nicht ausserhalb allgemeingültiger Gesetze? Und wenn dem so wäre, steht sie nicht auch ausserhalb angebbarer biologischer Entwicklungsgesetze?

Hier stehen wir vor einer der tiefsten und schärfsten Antinomien, die aus Guyaus System emporwachsen. Einerseits ist die Moral durch die Gesetze der Evolution des Lebens bedingt (hierin will Guyau seine Ethik naturalistisch begründet haben); andrerseits hat sich aber das Sollen dennoch nach keiner objektiven von aussen dem Menschen auferlegten Norm, sei es auch einer, der Natur und ihren Entwicklungsgesetzen entnommenen Norm, zu fügen; die Moral ist und bleibt individuelles Gut, trotz einer naturalistisch nachweisbaren, also allgemeingültigen Entwicklungstendenz. Der Konflikt zwischen Universalismus und Individualismus, der uralte, schon innerhalb der Stoa gekennzeichnete, wenn auch in anderen Bahnen sich bewegende Konflikt[1] erscheint auf diese Weise in der prinzipiellen Begründung der Moral. Guyau sucht ihn einerseits durch die Betonung der Immanenz der Moral im Lebensprinzipe zu überbrücken, andrerseits

---

[1] Den Konflikt zwischen Universalismus und Individualismus innerhalb der Stoa charakterisiert *L. Stein*: Soziale Frage im Lichte der Philosophie. 2. Aufl. Stuttgart 1903. S. 178—179. 1. Aufl. Stuttgart 1897. S. 227.

verschärft er ihn, vom Persönlichkeitsgefühle der Romantik getragen. durch seine Theorie der s. g. „*moralischen Anomie*“.

Der Ausdruck ist bezeichnend: Guyau spricht von keiner moralischen Autonomie in der, seit Kant in der Ethik besonders erstarkten Tendenz der Bekämpfung des autoritären Moralprinzipes, sondern von einer moralischen *Anomie,* d. h. von keiner Selbsgesetzgebung in der Ethik, sondern von einer absoluten Abwesenheit einer jeglichen ethischen Norm, von einer „Abwesenheit einer jeden apodiktischen, fixen und universellen Regel“.[1] „Wir glauben, dass in der Zukunft der Mensch immer mehr vor im Voraus konstruierten Zufluchtsstätten und vor zu fest geschlossenen Käfigen zurückschrecken wird. Wenn jemand von uns das Bedürfnis einer Zufluchtsstätte empfindet, wo er seine Hoffnung niederlegen könnte, wird er sie sich selbst Schritt für Schritt in freien Lüften erbauen, wird sie verlassen, wenn sie ihn nicht mehr befriedigt, um sie jeden Frühling, bei jeder Umwandlung seines Gedankens, von neuem zu erbauen.“ Die moralische Anomie, d. h. die Abwesenheit fester Normen und ein für allemal festgestellter Werte wird auf diese Weise zum höchsten ethischen Werte der Persönlichkeit gestempelt. Aus dieser „moralischen Anomie“ lässt sich bei Guyau sein ganzer Widerstreit nicht nur gegen allgemeingültige Normen, sondern auch gegen rationalistische und intellektualistische Elemente der Ethik herausschälen, die sich gewöhnlich in der Bestimmung ethischer Normen vorfinden lassen, und denen Guyau auch in Kants Grundlegung der Ethik entgegentritt.

In der Theorie der moralischen Anomie spricht in Guyau nicht nur der Individualist gegen eine allgemeingültige Ethik, sondern der Monist des Lebensprinzipes gegen jede dualistische Spaltung der menschlichen Psyche, der Dichter des Evolutionsgedankens, der steten Bewegung und Neuformung gegen beständige, für immer und überall geltende Normen, endlich der Gefühlsphilosoph, der Irrationalist, gegen eine rationell konstruierte und abstrakt gefasste Auffassung der Ethik; ist der Wille, nach Kant, autonom d. h. sittlich, wenn er dem formalen Moralprinzipe folgt und heteronom d. h. unsittlich, wenn er sich ein fremdes Gesetz der Sinnenwelt auferlegen lässt, so sind für Guyau Vernunft und Sinnlichkeit von vorn herein keine zu scheidenden Pole des Seelenlebens, der Wille

---

[1] L'irréligion de l'avenir. S. 323.

ist in allen seinen Aeusserungen, seien diese sinnlicher oder mehr geistiger Natur, vom immanenten Gesetze der Expansion des Lebens geleitet, sich in beiden Fällen auf eine reale Einheit, die des Lebens stützend. Desshalb braucht Guyau überhaupt keine Norm, sondern bloss eine unmittelbar sich kund gebende Entfaltung des Lebens, welche alle ethischen Werte in sich trägt. Entwertet Kant, im ethischen Sinne, die Sinnenwelt, um in die Vernunft allgemeingültige und notwendige Sittengesetze zu verlegen, so kennt Guyau, vom Monismus seines allumfassenden Prinzips getragen, nur ein beständiges Sichentwickeln der menschlichen Psyche, eine natürliche Evolution der Ethik, welche sich in keine starren Normen bannen lässt. Solche Normen finden in Guyaus Moralphilosophie keine Basis, weil dieselben immer mehr oder weniger eine rationelle Begründung haben müssen, die Haltbarkeit einer solchen aber von Guyau am meisten bezweifelt wird. Das moralische Gefühl (die Moral ist einmal für Guyau mehr Gefühl, denn Vernunfttätigkeit) kann nicht auf rationelle Weise erklärt werden.[1] Deshalb fallen die rationalistischen Elemente der Kantischen Ethik, ihr apriorischer und formaler Charakter, gegen den Schopenhauer, von ähnlichem, antiintellektualistischem Standpunkt ausgehend, aufgetreten ist, bei Guyau einer scharfen Kritik anheim. Ist für Kant das apriorische formale Sittengesetz der Rettungsanker vor den Einflüssen der Sinnenwelt, vor der Heteronomie des Willens, so leugnet Guyau, wie auch Schopenhauer, die Möglichkeit der Wirkung eines rein formalen, apriorischen Gesetzes, ohne fasslichen, mit dem Gefühls- und Sinnenleben verknüpften Inhalt; dieses ist für Guyau nichts Anderes, als die Leere einer Abstraktion, welche Niemanden anregt, Niemanden rührt und am wirklichen Leben ohne Resultate vorübergleitet: „Die Pflicht wird vom Bewusstsein niemals anders erfasst, als an einen Inhalt gebunden, von dem sie sich nicht losreissen lässt; es gibt kein Sollen, unabhängig vom Gesollten, ja es gibt keine Pflicht, wenn nicht gegen Jemanden.“[2] Das formale moralische Gesetz hat nichts Fassliches für den Verstand als seine Allgemeingültigkeit, aber „das Allgemeine für das Allgemeine kann nur eine rein logische Befriedigung hervorrufen“.[3] Und weiter: „Alle Elemente des Angenehmen, des Schönen, des Nützlichen, werden in den, von „der reinen Vernunft“ oder vom „reinen Willen“ hervorgerufenen Eindrücken wiedergefunden. Wenn aber diese Reinheit

---

[1] Esquisse d'une morale. S. 58. — [2] Ibid. — [3] Ibid. S. 59

bis zur Leere getrieben wird („la pureté poussée jusqu'au vide"), so kann sich nur eine vollkommene Gleichgültigkeit des Gefühls- und Geisteslebens ergeben, keinesfalls aber jener bestimmte Seelenzustand, den man Beistimmung einem Gesetze, Achtung vor dem Gesetze nennen kann. Unser Urteil, unser Gefühl hätte keine Grundlage mehr."[1] Schopenhauer liess in der Kritik der formalen und apriorischen Elemente der Kantischen Ethik, in einer bekannten Stelle der „Grundlage der Moral" in Bezug auf das Fundament der Kantischen Moral, folgende ätzende Worte fallen: „Es schwebt in der Luft als ein Spinngewebe der subtilsten, inhaltsleersten Begriffe, ist auf nichts basiert, kann daher nichts tragen und nichts bewegen . . ." „Denn die Moral hat es mit dem *wirklichen* Handeln des Menschen und nicht mit apriorischem Kartenhäuserbau zu tun, an dessen Ergebnisse sich im Ernste und Drange des Lebens kein Mensch kehren würde, deren Wirkung daher, dem Sturm der Leidenschaften gegenüber, so viel sein würde, wie die einer Klystierspritze bei einer Feuersbrunst." Es ist nicht schwer zu ersehen, dass, wenn Schopenhauer mit mehr als beissender Schärfe, Guyau mit mildem Ernste der Resignation, sich gegen die rein intellektualistische Begründung der Kantischen Ethik wendet, beide Denker von derselben Tendenz getragen, von denselben Motiven inspiriert sind. Ist es bei Schopenhauer die, aus der pessimistischen Negation des Willens zum Leben entspringende Voranstellung des Mitleids, bei Guyau die, aus optimistischer Lebensbejahung, aus dem unmittelbaren Lebensdrange spriessende Expansion der Gefühle, die sich gegen Kants rationalistische Begründung der Ethik bäumt, so ist es bei beiden das Irrationale, das Instinktmässige und Unmittelbare des Altruismus, die Moral des Gefühls, welche die Ketten intellektualistisch konstruierter Normen sprengt. „Nur die Barmherzigkeit," sagt einmal Guyau, „oder das Mitleid (ohne die pessimistische Bedeutung, die ihm Schopenhauer beilegt) ist eine wirklich allumfassende Idee, die sich durch nichts begrenzen oder beschränken lässt."[2] Sei es die pessimistische Umkehrung des Lebensdranges oder die optimistische Bejahung desselben, sei es Wille, sei es Gefühl — die Voranstellung der unmittelbaren Seelenmächte, welche sich entfalten ohne Zwecken der Vernunft, ohne Normen einer höheren Ordnung, einer Intelligibilität zu dienen, mit einem Worte — die voluntaristische Auffassung des Seelenlebens

---

[1] Ibid. S. 61. — [2] Ibid. S. 182.

im Allgemeinen. des Altruismus im Besonderen ist es, die sich nicht in künstlich konstruierte, rationale Schranken bannen lässt. Eine, ihrem Wesen nach, intellektualistische Moral, auch wenn sie in einen intellektualistischen Altruismus mündet, kann nicht da als Ausgangspunkt des Systems anerkannt werden, wo der unmittelbare Lebensdrang, das unmittelbare Lebensgefühl als umfassender und fundamentaler betrachtet wird, als alle seine einzelnen Aeusserungen; „diese Uneigennützigkeit des Verstandes, so glauben wir," schreibt Guyau, „kann nur als eine der Aeusserungsformen des moralischen Altruismus, nicht aber als dessen Prinzip angesehen werden. Um sich in das Bewusstsein Anderer hineinzudenken, um sich an ihre Stelle zu setzen, sich, so zu sagen, in sie hinein zu versetzen, muss man vor Allem mit ihnen sympathisieren; die Sympathie der Empfindung ist der Keim der Ausdehnung der Bewusstseinstätigkeit. Verstehen heisst im Grunde genommen — fühlen." [1] Das Gefühlsleben ist aber, bei Guyau, ebenso wie Schopenhauers Willensleben, dunkel und irrational, und kann als solches für keine rationalen Beziehungen, für keine Vernunftharmonie Platz lassen (Siehe Guyaus Ausführungen. Esq. d'une morale, S. 235). Auf diese Weise wird die Befreiung von jeder intellektualistisch gewonnenen Norm, bei Guyau, zum höchsten moralischen Wert, zur letzten moralischen Norm, zum letzten Wort einer Ethik der Verinnerlichung, der Romantik.

Die Theorie der moralischen Anomie ist bei Guyau mit der Negation intellektualistischer Normen der Ethik verbunden; wir wissen, dabei dass sein Hauptwerk sich schon dem Titel nach speziell gegen die klassische Auffassung der Pflicht wendet. Hätte Guyau jegliche beständige, allgemeingültige Norm in der Moral beseitigt, so bliebe für ihn noch eine Frage zu beleuchten, wie der innere Zwang des Pflichtbewusstseins oder, sagen wir, Pflichtgefühles, das sittliche Sollen, zu erklären sei. Hiermit kommen wir zu einer von Guyaus eigenartigsten Theorien, zu derjenigen von den Aequivalenten der Pflicht. Wäre es möglich, auch diese Macht des Seelenlebens, die innere Nötigung des Pflichtgefühls, alle inneren Kämpfe, alles Wanken, alle Dissonanzen des Lebens in der Harmonie eines allumfassenden Prinzipes aufgehen zu lassen?

Guyau zählt fünf Aequivalente der Pflicht auf. Drei von ihnen beruhen auf einer Spontaneität des Gemütslebens, gleichsam auf

---

[1] Ibid. S. 81.

einem unmittelbaren Erfassen des Guten. Hierin steht Guyau, ebenso wie in der Bekämpfung ethischer Normen, als Anti-Intellektualist vor uns. Vom unmittelbaren Instinktleben, von der, dem Leben innewohnenden Macht der Entfaltung will Guyau das Pflichtgefühl ableiten: „In Wirklichkeit kann das abstrakte Raisonnement nicht eine Macht erklären, einen Instinkt; es ist nicht imstande, über eine, in ihrem Prinzipe selber infra-rationelle Kraft Rechenschaft zu geben.“ Deshalb müsse man von den Höhen von Kants supranaturalistischer, transzendentaler Erklärung der Pflicht, zu der Untersuchung einer, vielleicht instinktmässigen Notwendigkeit herabsteigen: „In der Moral wie auch bei dem Genie, kann es eine Art natürlichen Könnens geben, das dem Wissen vorangeht, eines Könnens, das uns zum Handeln und Produzieren hinreisst; das Wesentliche der natürlichen Neigungen, der Gewohnheiten und Bräuche, liegt es nicht gerade darin zu befehlen, ohne dem Individuum einen Grund anzugeben?“ [1] Das Pflichtgefühl liesse sich für die Persönlichkeit, vom Gesichtspunkte eines natürlichen Könnens, in eine moralische Fruchtbarkeit (fécondité morale) auflösen. Das Leben erzeugt selbst eine Pflicht und die Möglichkeit und Notwendigkeit ihrer Erfüllung, in seinem Streben sich immer weiter zu entwickeln; das Leben erzeugt die Pflicht zu handeln aus einem Ueberschuss an Lebensenergie, einem Ueberströmen der Lebenskraft. Die Pflicht ist auf diese Weise nichts mehr und nichts anderes, als das natürliche Können, welches sich in einem entsprechenden Wollen äussert. Anstatt mit Kant (nach der Schiller'schen Prägung der Formel), zu sagen: „ich soll, also kann ich“, ist es viel richtiger zu sagen: „ich kann, also soll ich“.[2] Das Pflichtgefühl ist Folge einer Fruchtbarkeit des Seelenlebens; hiermit wird der rigoristische Konflikt zwischen Pflicht und Neigung beseitigt, zugleich Kants ethischer Pessimismus, der den Menschen hier auf Erden zum steten Kampfe gegen die sinnlichen Triebe und Neigungen verurteilt, — überwunden. Die moralische Verpflichtung liesse sich auf ein grosses Naturgesetz zurückführen: „Das Leben kann sich nur unter der Bedingung erhalten, wenn es die Möglichkeit hat, sich weiter zu entwickeln“.[3] Die höchste Intensivität des Lebens ist aber mit seiner grössten Expansion d. h. mit der grössten Soziabilität des Menschen verbunden, welche nicht immer in rationellen Formen auftritt. Vom Lebensdrange

---

[1] Ibid. S. 105. — [2] Ibid. S. 248. — [3] Ibid. S. 107.

getragen, erfolgen die wenigsten Handlungen nach bewusster Ueberlegung, selbst diejenigen, welche uns die erhabensten zu sein scheinen, sie können instinktiv dem unmittelbaren Lebensgefühl entspringen. Befriedigung des Lebensdranges und Moral fallen zusammen, es gibt keine Pflicht ohne Neigung, weil nur die Neigung als Pflicht empfunden wird. Auf diese Weise tritt Guyau der Kantischen Auffassung der Pflicht ebenso entgegen, wie schon Schiller, der sich von ihrem intellektualistischen Rigorismus als Künstler abgestossen fühlte, wie später noch viel schärfer Schopenhauer in seiner, mit seiner gewöhnlichen Verve durchsetzten Kritik der Kant'schen Auffassung der Pflicht dieselbe einmal einen „taktlosen, moralischen Pedantismus", eine „Apotheose der Lieblosigkeit" nannte (siehe A. Schopenhauer, „Grundlage der Moral", Kap. II, Par. 6.).

Ist für Guyau das natürliche Können das erste Aequivalent einer supranaturalistisch und intellektualistisch gefassten Verpflichtung, so sucht er ein ferneres, in dem sozialen Charakter aller höheren Genüsse. Die sog. edleren Genüsse, der Kunstgenuss, der Genuss des Forschens, spielen, nach Guyau, im Laufe der Entwicklung, eine immer grössere Rolle im Leben der Menschen. Diese Genüsse sind, nach Guyau, ihrer Natur nach viel uneigennütziger als materielle Genüsse. Der Kunstgenuss wird gesteigert, wenn er mit jemandem geteilt wird. „Lorsque je vois le beau, je voudrais être deux." Dasselbe gilt Guyau von grossen Gedanken. Die natürliche Soziabilität ersetzt die moralische Verpflichtung. Diese lässt sich auch noch auf die, dem Menschen innewohnende Liebe zum Wagnis, auf physischem, sowie auf metaphysischem Gebiete, zurückführen. — (Die Liebe zum Wagnis auf metaphysischem Gebiete, bildet bei Guyau das 5. Aequivalent der Pflicht; dasselbe nähert sich jedoch zum Teil, dem Inhalte nach, einem von uns später erwähnten Aequivalent, den „idées-forces"). Die Menschen handeln nicht immer in vollster Sicherheit der Folgen ihrer Handlungen. Besonders stark ist der Hang zum Wagen, auf physischem Gebiete, bei primitiven Völkerschaften ausgebildet; aber auch bei zivilisierten Völkern ist er nicht geschwunden, er hat nur andere, mehr geistige Formen angenommen. Durch diesen Instinkt sind öfters solche Handlungen zu erklären, die irriger Weise auf das Bewusstsein einer höheren Pflicht zurückgeführt werden. Sich in seinem eigenen Interesse einer Gefahr aussetzen, — ist eine häufige, normale Erscheinung; dasselbe im Interesse anderer tun, — heisst nur eine höhere Stufe der Intensivität des Lebens und seiner

Expansivität erreichen. So ist auch die Selbstaufopferung unter das allgemeine Gesetz des Lebens zu bringen: „die Selbstaufopferung ist keine Negation des Ichs und des persönlichen Lebens; es ist dasselbe Leben ins Erhabene gesteigert“ (c'est cette vie même, portée jusqu'au sublime“).[1]

Noch ein Aequivalent der Pflicht wird von Guyau betont und muss hier erwähnt werden. Es ist, wie bereits erwähnt, mit dem 5ten genannten Aequivalent der Pflicht zum Teil verwandt, jedoch ihm nicht ganz identisch. Welche Rolle Guyau ihm beimisst, ist schon daraus zu ersehen, dass er es an zweiter Stelle nennt. Im Uebrigen ist es aber mit Guyaus eigentlicher Lehre nur lose verbunden. Betonte Guyau in den oben angeführten Aequivalenten die Macht des Instinktlebens, der seelischen Spontaneität, so sucht er in diesem, der Kraft der Gedankenarbeit, der reflektierenden Tätigkeit des Menschen, gerecht zu werden. An der Hand von Fouillées „idées-forces“ lässt Guyau die Macht der Reflexion mit der innern Nötigung des Pflichtgefühls zusammenfallen. Pflichten können von uns erfasste Ideen sein; als solche werden sie zur Tat. So wie die Möglichkeit in einer gewissen Weise zu handeln, eine Art natürlicher Verpflichtung, eine Impulsion, schafft, so hat auch der Verstand eine bewegende Kraft. Die Vorstellung ist zugleich ein Impuls das Vorgestellte zu verwirklichen. Es besteht keine Kluft zwischen Vorstellen und Handeln, ebenso wie es keine zwischen Können und Sollen gibt: „Die Tat ist die Fortsetzung der Idee“.[2] Mit voluntaristischer Färbung ist es der intellektuelle Faktor, der in diesem Aequivalent hervorgehoben wird.[3]

Wir haben bereits erwähnt, dass die ersteren, oben genannten Aequivalente der Pflicht sich auf die Macht des Instinktlebens stützen; die instinktive Liebe zum Wagnis, die natürliche Expansion der Gefühle, der natürliche Drang zum Altruismus, die allmähliche Sozialisierung der Genüsse, alles das sind Momente, der mehr oder, weniger unbewussten, unmittelbaren Hingabe des Individuums an die Allgemeinheit. Dieses Betonen der Macht der Spontaneität des

---

[1] Ibid S. 150.

[2] Ibid. S. 108.

[3] Zur Charakteristik der intellektualistischen sowohl wie der voluntaristischen Elemente der „idées-forces“ bei Fouillée siehe *D. Pasmanik:* A. Fouillées psychischer Monismus. Berner Studien zur Philosophie u. i. Geschichte. B. XVI 1899. Bern.

Seelenlebens charakterisiert Guyau als Romantiker, als Anti-Intellektualisten. Im Gegensatz dazu basiert das 2. Aequivalent, die „idées-forces“, zum Teile jedenfalls, auf der Macht des Bewusstseins, der rationellen Gedankenarbeit, der Reflexion. Die Idee lenkt den von Pflicht und Vergeltung befreiten Willen. Ein intellektueller Faktor wird auf diese Weise einer Ethik der Romantik einverleibt, welche das unmittelbare Gefühlsleben aller künstlichen, rationellen Setzung der Pflicht entgegenstellte. Die „idées-forces“ sind eigentlich ein, Guyaus System mehr von Aussen zugetretenes Element. In seiner religionsphilosophischen und ästhetischen Konzeption („L'irréligion de l'avenir“, „L'art au point de vue sociologique“ und „Les problèmes de l'esthétique contemporaine“) spielen sie, wie erwähnt, keine Rolle. Und da, wo sie in der Moralphilosophie eine Rolle spielen, ist es ihre spezifische Biegung ins Ethische, die Guyaus Auffassung der „idées-forces“ von derjenigen Fouillées unterscheidet. Diese eigenartige Synthese, die Guyau zwischen dem Glauben an die Macht des Gefühlslebens, seinem eigenen Glauben, und dem Glauben an die Macht des Bewusstseins und der Gedankenarbeit, dem Glauben Fouillées, vollzieht, tritt noch schärfer zu Tage in seinem Verhältnis zu den Utilitariern einerseits, zu Spencer andrerseits, wozu wir auch übergehen. Sie ist zum Teil durch den synthetischen Charakter der „idées-forces“ selbst zu erklären.

Kapitel III.

J. M. Guyaus Verhältnis zu den Utilitariern und zu Spencer.

Wir haben gesehen, wie Guyau in seiner Lehre von den Aequivalenten der Pflicht die ungeteilte Energie des Lebens der Reflexion entgegenstellte, die Geringschätzung des Instinkts und des Gefühls zugunsten des rationellen Urteils, der unbewussten Mächte des Seelenlebens zugunsten des durchdachten Entschlusses, mit einer ausgesprochenen Leidenschaftlichkeit und Stärke bekämpfte, die ihn, als Antiintellektualisten Schopenhauer nähert; zugleich rückt sie ihn an seinen grossen Zeitgenossen — Fr. Nietzsche, heran. In oben angeführter Ausführung findet Harald Höffding, dass, seitdem das Problem der Beziehung zwischen Instinkt und Reflexion, gegen Ende des 18. Jahrhunderts aufgenommen wurde, „es keiner so energisch gestellt hat, wie die beiden Schriftsteller“ . . . (Guyau und Nietzsche). „Beide polemisieren sie gegen den einseitigen Intellektualismus und stützen sich auf das Gefühls- und Willensleben, das sich nie gänzlich in klare, rationelle Formen ausgestalten lasse“.[1] . . . —

Vom Standpunkte des Antiintellektualismus aus, gestaltet sich auch Guyaus Verhältnis zu den Utilitariern, denen er, ebenso wie Nietzsche, entschieden entgegentritt, Aber während Nietzsche die Utilitarier hauptsächlich deshalb bekämpft, weil ihre Moral eine zu soziale ist, eine „Heerdenmoral“ welche, die Rangordnung zwischen den Menschen nicht berücksichtigt, für ihn aber der utilitarische Imperativ, „die allgemeine Wohlfahrt“, wie er sich einmal stark ausdrückt, „kein Ideal, kein Ziel, kein irgendwie fassbarer Begriff, sondern nur ein Brechmittel ist“,[2] wendet sich Guyau gegen die Utilitarier, weil ihre Moralphilosophie, von gewissem Standpunkte aus, eine zu wenig soziale ist, d. h. sozial ist zu sehr aus kluger Berechnung, aus wohlbedachtem überlegtem Vorhaben, nicht aber unmittelbar, aus innerem Lebensdrang, aus instinktivem Gemütsbedürfnis nach Aufopferung und Hingabe an die Gemeinschaft.

---

[1] *Harald Höffding,* Moderne Philosophen. S. 129.

[2] *Fr. Nietzsches* Werke, Bd. VII, S. 185 und vorangehende. Verlag Naumann, Leipzig 1905.

Damit stehen wir abermals vor dem Probleme der Motive menschlicher Handlungen, das in Guyaus Moralphilosophie eins von denjenigen bildet, welches er mit vorwiegendem Interesse in den Mittelpunkt seiner Untersuchungen stellt.

Nach vorangegangenen Erörterungen seiner Lehre ist leicht zu erwarten, dass ihn die Annahme eines rationell berechneten Nutzens als Motiv unserer Handlungen, ebensowenig befriedigen kann, wie diejenige der Achtung vor einem formalen Sittengesetz. Die Motive unserer Handlungen scheinen Guyau überhaupt innerlicher zu sein, als die Einsicht ihrer äusseren Folgen, und fasslicher, als ein abstraktes, allgemein gültiges Gebot. Die Behauptung, dass unsere Handlungen sich nach dem Maximum von Lust und Minimum von Leid richten, kann ja eigentlich nur für eine Ethik der Reflexion gelten. Aber die wenigsten unserer Handlungen sind, nach Guyau, als Akte derselben zu betrachten: „das Bewusstsein ist nur ein leuchtender Punkt in der grossen dunklen Sphäre des Lebens“.[1] Noch immer bliebe die Frage ungelöst, welches Gesetz unsere unbewusste Moral beherrscht; das ist aber, nach Guyau, die Frage nach dem Gesetze des Lebens überhaupt, nach dem Gesetze der inneren Expansion des Lebens. Indem die Utilitarier den Nutzen oder die Lust als Hauptmotiv unserer Handlungen aufstellen, gehen sie zu sehr von der Betrachtung des Zieles, anstatt von der der Ursache aus. Das natürliche Motiv einer Handlung muss, ehe es ins Bewusstsein tritt, schon unter der Schwelle desselben gewirkt haben.

Deshalb ist das Streben nach Lust, nur Folge des Dranges, das Leben zu erhalten und zu steigern. Das Ziel, welches jede bewusste Handlung bestimmt, ist zugleich auch die Ursache jeder unbewussten Bewegung, es ist „das Leben selbst, das intensivste und mannigfaltigste zugleich“.[2] Demnach wäre die Lust als ein Zustand des Bewusstseins anzusehn, der an eine Steigerung des physischen und psychischen Lebens gebunden ist. Daraus folgt, dass die Regel, „steigere beständig die Intensivität deines Lebens“ zuletzt doch folgender gleicht, „steigere beständig das Mass deiner Lust“. „Der Hedonismus kann also bestehen, aber nur an zweiter Stelle, und nur als Konsequenz, nicht als Prinzip“.[3] Wenn ein Wunsch befriedigt wird, — empfinden wir Lust, im entgegengesetzten Falle, — Leid; aber daraus folgt noch nicht, dass unsere Tätigkeit ausschliess-

[1] Esquisse d'une morale. S. 87. [2] Ibid. [3] Ibid. S. 90.

lich darauf gerichtet ist, Lust zu erstreben, dass der Drang nach Lust das einzige Motiv unserer Handlungen ist. Das Lustgefühl begleitet bei allen Lebewesen die Befriedigung des Lebensdranges, bringt aber den Lebensdrang selbst nicht hervor: „il faut vivre avant tout, jouir ensuite“.[1] Die Lust ist nicht primär, was zuerst und zuletzt alle Handlungen bestimmt, ist die Tatsache des Lebens.

Von dieser Betrachtungsweise ausgehend, wendet sich Guyau gegen Bentham: Bentham behandle das Glück, wie einen Geldsack.[2] Und doch ist das Leben anderes als Rechnen: „Vivre ce n'est pas calculer, c'est agir“.[3] Benthams Ideal, die Moral wie ein Rechenexempel in einander aufwiegende Teile aufzulösen, ist unerreichbar. Bentham selbst gibt die Schwierigkeit zu ihrer Art nach verschiedene Lustgefühle zu vergleichen. Diese Schwierigkeit ist nicht zu überbrücken. Die Undurchführbarkeit von Benthams Berechnungen drängt den Utilitarismus zu J. St. Mills Versuch, das gewonnene Prinzip zu vervollkommnen und ihm ein neues Element beizufügen. Während Benthams Moral auf dem Egoismus beruhte, suchte Mill die altruistischen Gefühle heranzuziehen. Während es Bentham an der Quantität der Lustempfindungen lag, hat Mill schon die grosse Bedeutung ihrer Qualität eingesehen. Es ist klar, dass der Utilitarismus damit in eine neue Phase eingetreten ist, ein neues Prinzip in sich aufgenommen hat, welches das erstere ergänzte, aber zugleich auch umzustossen drohte. Sidgwick,[4] Leslie Stephen[5] sehen, wie bekannt, darin eine von Mills Inkonsequenzen, dank welchen der Utilitarismus durch ideelle Momente durchbrochen wird. Guyau betont ausserdem noch ein Moment in dieser Umformung des Utilitarismus; charakteristisch für ihn ist, dass es darin noch einen neuen Anwendungspunkt seiner Theorie der Lebensentfaltung zu finden sucht; der Utilitarismus, meint Guyau, der mit der Doktrine des Egoismus begonnen hat, musste sich erweitern, ein neues Element — den Altruismus in sich aufnehmen, um weiter bestehen, und sich weiter entwickeln zu können. Aber auch diese Umwandlung des Utilitarismus bei J. St. Mill ist, nach Guyau, eine intellektualistische. Mills rein äusserliche Verbindung des Egoismus mit dem Altruismus, seine vermittelnde Stellung in dieser Frage, bietet durchaus noch nicht die Grundlage,

---

[1] Ibid. — [2] Morale anglaise contemporaine. S. 204.

[3] Esquisse d'une morale S. 247.

[4] *Sidgwicks,* Methode of Ethics.

[5] *Leslie Stephen,* The Science of Ethics.

auf welcher sich ein einheitliches System aufbauen liesse. Den schwächsten Punkt in Mills Ethik erfasst Guyau in seiner Begründung des utilitaristischen Imperativs, die allgemeine Glückseligkeit zu erstreben. J. St. Mill behauptet, dass die Glückseligkeit der Gesellschaft. für das Individuum das höchste zu erstrebende Gut sei, denn wenn die ganze Gesellschaft befriedigt sei, so sei es auch jedes einzelne Glied derselben. Aber es frägt sich dabei, ob diese logische Forderung auch eine logische Berechtigung besitze, d. h. ob diese intellektualistische Begründung des utilitarischen Imperativs formal richtig sei. Was versteht Mill unter dem Begriffe der Gesellschaft? Ist es die Summe der Individuen, so gibt es für die Gesellschaft als solche, d. h. für eine abstrakte Zahl, keine Glückseligkeit; letztere existiert nur für die konkreten Persönlichkeiten, welche die Gesellschaft ausmachen. Dann kann J. St. Mill aber nicht behaupten, dass die Glückseligkeit der Gesellschaft notwendigerweise von einem jeden Individuum erstrebt werden müsse; könnte nicht vielmehr das höchste Gut des Individuums seine eigene Glückseligkeit sein? In dieser Beziehung liegt bei Mill, nach Guyau, eine Verwechslung vor; Mill identifiziert das „allgemeine Streben nach Glückseligkeit“ mit dem „Streben nach der Glückseligkeit Aller“.[1] In seiner altruistischen, wie in seiner egoistischen Fassung beginnt der Utilitarismus, nach Guyau, mit einer Annahme, welche erst zu erweisen wäre, und welche erst dann erwiesen werden kann, wenn der Altruismus, als im Seelenleben des Menschen vorhanden, vorausgesetzt wird; das allgemeine Glück kann nur dann als Ziel des Strebens eines jeden einzelnen Individuums sein, wenn schon in dem Individuum der soziale Trieb vorhanden ist, der von den Utilitariern als mehr oder weniger künstlich von aussen hinzukommend, angesehen wird. Auf rationellem Wege lässt sich kaum erweisen, dass das einzelne Indi-

---

[1] La morale anglaise contemporaine. S. 257. Von anderem Standpunkte aus finden wir dasselbe Argument gegen Mills Begründung des utilitarischen Imperativs später auch bei Mackenzie (Manuel of Ethics 3. Aufl. 1897. S. 219). Schärfer führt *J. Bergmann* Mills Argument (wonach jeder die Glückseligkeit der Allgemeinheit erstrebt, weil jedes Individuum nach seiner Glückseligkeit strebe, die Glückseligkeit der Allgemeinheit aber in der Glückseligkeit jedes einzelnen Individuums bestehe) durch eine Analogie von seiner formalen logischen Seite ad absurdum: „Jede Katze hat einen Schwanz, also haben die Tausende von Katzen, welche existieren, Tausende von Schwänzen und mithin hat jede Katze Tausende von Schwänzen“ (*J. Bergmann,* Ueber den Utilitarianismus. Marburg 1883).

viduum die Glückseligkeit der Gesellschaft erstreben müsse, es bleibt nur eine Möglichkeit, im Altruismus ein von vorne herein vorhandenes Element der menschlichen Psyche zu erblicken und auf diese Weise den Schwerpunkt in der Moral, in ein im Menschen waltendes Lebensgefühl zu verlegen.*

In der Stellung der Utilitarier, ihrem eigenen Imperativ gegenüber, sieht Guyau einen neuen Anlass, die Moral als ein Element der Psyche darzuztellen, das in den wenigsten Fällen ins Bewusstsein tritt, darum aber nicht minder unser ganzes Seelenleben beherrscht. Wir wissen, dass, nach Guyau, das komplizierteste Leben auch dasjenige sein muss, welches nach dem Gesetze der Lebensentfaltung am meisten spendet, am meisten mit andern teilt; der vollkommenste Organismus muss auch der sozialste sein. Aus natürlichem Trieb, nicht aber aus bewusster Berechnung der Lustempfindungen, muss das individuelle Wohl immer mehr an dasjenige der Gemeinschaft gebunden sein.

Angesichts dieses Verhältnisses Guyaus zu den Utilitariern, dieses Protestes der Irrationalisten gegen eine der Aeusserungen eines Intellektualismus in der Etik, ist es interessant zu verfolgen, welche Rolle Guyau den bewussten Vorgängen des Seelenlebens in seinem eigenen System zuweist, inwieweit er Fouillées Theorie der „idées-forces“ in sich aufgenommen hat um die Zwecke, die Reflexion, die Ideen aus der Moral nicht endgültig zu verbannen. Vor allem glaubt Guyau ein Prinzip zu besitzen, das reflektierter, sowie unreflektierter Moral zugrunde gelegt werden kann; er strebt darnach,

---

* *Anmerkung.* Bemerkenswert in dieser Beziehung ist, dass der Utilitarismus in einer seiner neuesten Biegungen, der sogenannte soziale Eudämonismus, wie ihn zum Beispiel *G. v. Gizycki* vertritt, ebenfalls, zwar ohne Bezugnahme auf Guyau, diesen schwachen Punkt des Utilitarismus betont und anerkennt, dass der soziale Eudämonismus, das Vorhandensein altruistischer Gefühle im Individuum von vornherein voraussetzt: „Die utilitarische Theorie, schreibt Gizycki, setzt in dem, an welchen sie sich wendet, moralisches Gefühl voraus; und sie setzt einen gewissen Grad allgemeinen Wohlwollens voraus, welcher tatsächlich in fast allen, oder allen Menschen einer zivilisierten Gesellschaft vorhanden ist.“ (Ueber den Utilitarismus. Vierteljahrsschrift für wiss. Phil. VIII., 1884) und an anderer Stelle heisst es: „Der Ethiker muss moralische Impulse voraussetzen, wer diese nicht besitzt, kümmert sich um keine Moral. Es ist ebensowenig eine petitio principii der Ethik diese vorauszusetzen, wie es eine petitio principii der Optik ist, den Gesichtssinn vorauszusetzen.“ (Ibid. B. VII, 1883, S. 372.)

die Scheidewand zwischen Instinkt und Reflexion dadurch niederzureissen, dass er die Entwicklung des Lebens, als einen allmählichen Uebergang vom Unbewussten zum Bewussten, als Aufstieg zu immer schärferem Bewusstsein betrachtet. Das Unbewusste ist Ausfluss des Lebens, ebenso wie das Bewusste eine höhere Stufe desselben Phänomens ist: „Der Gedanke ist das Leben im Maximum seiner Entwicklung“.[1] Beim Menschen steigert sich immer mehr der Anteil des Bewusstseins, der Gedankenarbeit, der Ideale in seinem Leben. „Die Evolution des menschlichen Bewusstseins strebt darnach, bei den höheren menschlichen Typen das ganze Leben auszufüllen. So sucht die Natur immer mehr die lange Nacht der unbewussten Kindheit und des beschränkten Alters zu verkürzen, welches wir auf den niederen Stufen der Menschheit finden“[2]. Der Fortschritt der Menschheit besteht in der immer grösseren Macht, die das Abstrakte über das Konkrete gewinnt. Ideen sind potentielle Kräfte, denen die Menschheit immer Rechnung tragen wird: „Die Wege, welche von den Gedanken in der Welt gebahnt werden, erscheinen manchmal als lange Strassen, welche wir von einer Anhöhe herab in den grossen Städten betrachten, auf den ersten Blick halten wir sie für menschenleer; aber schon bald entdeckt das Auge in ihnen das Gewimmel des Lebens, es sind die Arterien der Stadt, in denen die intensivste Zirkulation vor sich geht“[3], usw.

Von diesem Standpunkte der Anerkennung der Ideen-Kräfte, welche Fouillée der Spencerschen Auffassung der Ideen als blosser Reflexe und Begleiterscheinungen psychischer Prozesse entgegenstellt,[4] tritt Guyau an die Kritik der Spencerschen Auffassung der moralischen Evolution heran. Dieser zufolge sind, wie bekannt, alle unsere Handlungen ihrem Ursprunge nach instinktiv und werden in der Zukunft immer mehr von unfehlbaren Instinkten geleitet werden. Die Psyche wird, sozusagen, mechanisiert. Dank der Vererbung und der Auslese, prägt die Gesellschaft den Individuen die Gesetze ihrer eigenen Selbsterhaltung auf. Die Moral wird sozusagen organisch, unbewusst, vererbte Gabe des sozialen Milieus, sie ist auf diese Weise Produkt der Natur nicht aber des Bewusstseins. Nach der

---

[1] Esquisse d'une morale. S. 89.

[2] Education et Hérédité. S. 223.

[3] Ibid. S. 221.

[4] Siehe hierzu *D. Pasmanik* A. Fouillées psychischer Monismus. 1899. Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte.

Meinung Spencers kann ein Tag kommen, wo der Instinkt des Altruismus so stark, so ausschliesslich in unsern Organismus eingeprägt sein wird, dass die Menschen mit einander streiten werden ihn anzuwenden. Daraus kann in swar einseitiger, aber konsequenter Betrachtung die Folge gezogen werden, dass der höchste Grad moralischer Vervollkommnung erst dann erreicht sein werde, wenn alle moralischen Handlungen reflektorisch auf äussere Veranlassung erfolgen werden. Nach Guyau übersieht Spencer in seiner Voraussetzung, dass der Entwicklung der Moral eine stete Entwicklung des Bewusstseins parallel läuft. Indem der Verstand dem blinden Lebensdrange immer mehr Beistand leistet, vernichtet er ihn allmählich. Von dem Augenblicke an, wo man das bewusst verübt, was man vorher reflektorisch getan hat, wird der Instinkt überflüssig. Die Natur aber lässt jedes Organ verschwinden, dessen sie nicht mehr bedarf, so können auch alle überflüssigen Instinkte schwinden und durch die Funktion des Denkens ersetzt werden: „Die blinde Natur musste Schritt für Schritt, vom Instinkte geleitet, vorwärts schreiten; aber öffnet ihr die Augen, und sie stösst den unnützen Führer fort und schreitet selbständig weiter“.[1] Daraus könnte man eine andere These folgern, nämlich, dass: „jeder Instinkt allmählich untergeht, indem er ins Bewusstsein tritt“.[2] Guyau führt zur Bestärkung dieser Behauptung einige Beispiele der Umwandlung und Zersetzung des Instinktes durch die Reflexion an und gelangt zur Ansicht, dass der Instinkt machtlos wird eine Lebensregel zu liefern, da immer mehr bewusste Ziele und Bestrebungen in Betracht kommen. In der Entwicklung der Moral, das Wachstum ethischer Ideale und Zwecke zu leugnen, hiesse — das Wachstum des Lebens beschränken wollen. Das Leben aber ist Fruchtbarkeit des Intellekts ebenso wie des Willens und des Gefühls; auch unsere geistige Tätigkeit greift immer mehr um sich und wird in allen Sphären des Lebens immer wirksamer.

Auf diese Weise sehen wir, dass Guyau einerseits, im Gegensatz zu den Utilitariern, die Bedeutung des Instinktes gegenüber der Reflexion hervorgehoben hatte, andrerseits, Spencer gegenüber, umgekehrt. — die Anerkennung der steigenden Rolle des Bewusstseins, der Ideen im Seelenleben verlangt. Der Romantiker in ihm sucht das Rationelle, das Reflektierende aus der Ethik auszuscheiden, der

[1] Morale anglaise contemporaine. S. 340.

[2] Esquisse d’une morale. S. 132.

ursprünglich platonisch-begeisterte Idealist setzt die Macht des Denkens, die Macht der Ideen wieder in ihre Rechte ein. Beide divergierenden Elemente der Psyche, Instinkt und Reflexion fliessen bei ihm in einem allumfassenden Prinzipe zusammen; die „idées-forces“ werden dem Prinzipe der Lebensentfaltung einverleibt, als Bestandteile dessen, sie kein heterogenes Element seiner Lehre bilden sollen: ist ja das Leben primär und alles in sich schliessend; und das Leben ist Fortschritt, Entwicklung, Uebergang von der Macht der Instinkte zur Macht der Ideen; das Leben ist — Stufenleiter, der sich immer reicher produzierenden Psyche. Das Prinzip des Lebens als Evolution, als Aufstieg vom Niederen zum Höheren und Allerhöchsten aufgefasst, soll alle Widersprüche auflösen, alle Gegensätze in eine, von einem harmonischen Gemüte getragene, künstlerische Einheit verschmelzen; ein optimistischer Lebensglaube, eine hoffnungsvolle Bejahung des Lebens schwebt über allen möglichen Divergenzen der Ethik, die aus ihrer vielseitigen Basis erwachsen können; diese, in intuitiver Dichterschöpfung vor uns stehende künstlerische Einheit des Lebensprinzipes bei Guyau bleibt als solche unbestritten; und doch können wir nicht umhin, auf die inneren Divergenzen näher hinzuweisen, welche seine Ethik birgt, ja welche, dank ihrer vielseitigen Anklänge, vielleicht ihr grösstes Interesse, zugleich ihre grösste Anziehungskraft ausmachen.

Kapitel IV.

Innere Konflikte der Ethik.

Schon im Laufe vorangegangener Darlegung von Guyaus Ethik, haben wir die inneren Konflikte anzudeuten gesucht, die, trotz der künstlerischen Einheitlichkeit der Konzeption seines Philosophems, aus seiner Problemstellung erwachsen. Wir wollen hier die hauptsächlichsten derselben noch näher präzisieren und zusammenfassen. Wir glauben, im grossen und ganzen, vor drei hauptsächlichsten Divergenzen seiner Ethik zu stehen; diese sind: diejenige zwischen Metaphysik und positivistischen Bestrebungen, zwischen Romantizismus und Naturalismus, endlich zwischen Individualismus und Universalismus.

Wir wissen, dass Guyau, in der Periode seines Schaffens, wo er sich unter dem Einflusse des modernen Evolutionismus und der englischen Philosophie, vom ursprünglichen platonischen Idealismus abwandte, nach einer positiven, wissenschaftlichen Begründung seiner Lehre suchte. Sich dem Einflusse idealistischer Denker entziehend, strebte er in dieser Phase seines Weltbildes, unter dem Eindrucke positivistischer Tendenzen danach, seine Moralphilosophie, von einem gewissen Standpunkte aus, zu einer wissenschaftlichen zu stempeln, Ergebnisse biologischer Forschung zu Hilfe zu ziehen; dadurch verflocht er sich in methodologische Divergenzen, welche die innere Widerspruchslosigkeit seiner Lehre durchbrechen, um den eigentlichen, metaphysischen Charakter seines Hauptprinzipes, vielleicht noch schärfer zu beleuchten.

J. M. Guyau unterscheidet zwei Seiten in der Moral als Wissenschaft. Einerseits beschäftigt sich die Moral mit der Ergründung der Motive menschlicher Handlungen; in diesem Teile verfährt sie beschreibend und erklärend; sie hat sich auf biologische und psychologische Tatsachen zu stützen. Eine positivistische Moral könnte sich damit begnügen. Nicht aber die Moral, als Setzung von Werten, als Norm der Lebensführung, auf die es Guyau doch hauptsächlich ankommt; und so geht denn die eigentliche Moral, nach Guyau, die Moral im engeren Sinne, von den Tatsachen zum Ideal über und sucht uns

eine Lebensregel zu geben. Auf diese Weise werden, nach Guyau. in der Moral einerseits Vorgänge des Seelenlebens analysiert, andererseits Imperative erteilt. Nur der erste Teil der Moral lässt sich, meint Guyau, wissenschaftlich behandeln; der zweite entschlüpft dem Bereiche positiver Forschung und greift in dasjenige der Metaphysik.[1] Was Guyaus eigene Lehre anbetrifft, so will er in ihr beide Gesichtspunkte vereinigen: die Moral soll als positive Wissenschaft beginnen und in einer Norm der Lebensführung münden. Auf diese Weise will Guyau in der Grundlegung der Ethik dieselbe einerseits von allen metaphysischen Voraussetzungen befreien, ihr eine wissenschaftliche Grundlage geben, „die Grenzen einer ausschliesslich wissenschaftlichen Moral feststellen.[2] Das erste Buch seiner „Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction" behandelt: „die Triebfedern der Moral vom wissenschaftlichen Standpunkte"; andererseits aber, soll seine Lehre zugleich ein Ideal der Lebensführung liefern. Wenn wir darnach fragen, welchen Teil seiner Lehre Guyau als positiven, wissenschaftlichen bezeichnet, so lässt sich leicht erweisen, dass er sich bei ihm im Prinzipe des Lebens und seiner Expansion zusammenfassen lässt. Für dieses Prinzip beansprucht Guyau wissenschaftliche Geltung; im übrigen räumt er sich das Recht auf metaphysische Hypothesen ein; und doch ist es leicht zu sehen, schon ungeachtet des dualistischen Ausgangspunktes, dass gerade im Prinzipe des Lebens bei Guyau von vorneherein eine metaphysische Konzeption mit allen seinen Gedankengängen verschmilzt. Da Guyau dabei das Prinzip des Lebens nicht nur als die naturalistische Grundlage seines Systems, sondern zugleich als seinen positiven, wissenschaftlichen Teil betrachtet (weshalb ihm gegen seine Ausführungen von vielen Seiten scharfe Kritik erwachsen ist[3]), so entsteht die Frage: Ist das Prinzip des Lebens bei Guyau tatsächlich aller Metaphysik bar?

Wir wissen, mit welcher feinsinnigen Schärfe Guyau alle metaphysischen und religiösen Begründungen der Ethik aus seinem Systeme zu scheiden suchte. Der ganze erste Teil seiner „Esquisse d'une morale" (Introduction), sowie deren drittes Buch, welches die Kritik der Vergeltung enthält, sind ein, mit tiefer Geistesschärfe

---

[1] La morale anglaise contemporaine. S. 196.

[2] Esquisse d'une morale. S. 7.

[3] *Ch. Christophe* Le principe de la vie comme mobile morale selon Guyau, Revue de Métaphysique et de Morale Juillet 1901, S. 521, *G. Aslan* La Morale selon Guyau.

geführter Beleg seines Strebens, in der Ethik zu zeigen, „wie weit die positive Wissenschaft gehen kann und von wo an das Bereich metaphysischer Spekulationen beginnt“.[1] „Aus Methode jedes ausser — und über den Tatsachen stehendes, also jedes apriorische und kategorische Gesetz ausscheidend, mussten wir von den Tatsachen ausgehen, um aus ihr ein Gesetz, — von der Realität, um aus ihr ein Ideal, — von der Natur, um aus ihr eine Moral abzuleiten.“[2] Und doch ist es gerade die Methode, in der Guyau, wie es leicht zu sehen ist, nichts weniger als von Tatsachen ausgeht, d. h. gerade in die Bahnen lenkt, die alle metaphysischen Konstellationen charakterisieren. Alle Tatsachen, von denen Guyau ausgehen will, und auf denen sich die Moral aufbauen soll, führt er auf eine einzige, die des Lebens zurück, und deduziert auf diese Weise seine Ergebnisse nicht aus der Fülle realer Erscheinungen in der biologischen und psychologischen Entwicklung des Menschen, sondern aus dem Begriffe des Lebens: „Aber die wesentlichste und konstitutivste Tatsache unserer Natur ist die, dass wir lebende Wesen sind, welche denken und fühlen, und deshalb ist es das Leben selbst, in seiner physischen und zugleich moralischen Form, welches wir um ein Prinzip der Lebensführung befragen mussten“.[3] Auf diese Weise werden alle Tatsachen auf eine einzige zurückgeführt, die als Grundprinzip alle Probleme in sich zusammenfassen und sie zugleich erschliessen soll. Ein Zentralphänomen, eine zur Allmacht erhobene Verallgemeinerung, ein Urprinzip erklärt und umfasst alles; dass es schon als solches den Charakter eines metaphysischen Prinzipes trägt, ist ebenso sehr ins Auge fallend, wie es unmöglich wäre zu leugnen, dass z. B. Schopenhauer's Wille, Schellings All-Leben, Spinozas einzige und ewige Substanz, als metaphysische Prinzipien, den betreffenden Systemen zugrunde liegen. Sei es das Prinzip des Willens, eines All-Lebens, einer ewigen Substanz oder des Lebens in seiner Expansion, eines bleibt sich gleich: das ganze System wird von einem Prinzipe abgeleitet. Wie, um ein typisches Beispiel zu nehmen, bei Spinoza die ganze Ethik aus der Selbstentfaltung der Substanz fliesst, so fliesst sie bei Guyau aus der Selbstentfaltung des Lebens. Wie Spinoza die Substanz als erstes Prinzip postuliert und in ihr alle Eigenschaften inbegriffen findet, die er in sie hineingelegt hat, so setzt Guyau das Leben als Urphänomen in den Mittelpunkt seines Systems und findet in ihm alle Erscheinungen vor, denen er den

[1] Esquisse d'une morale. S. 244. — [2] Ibid. — [3] Ibid.

Stempel biologischer Gesetze aufdrücken möchte: „Das Leben entfaltet sich, weil es Leben ist; es ist ursprünglich, autonom und hat sich selbst zur Ursache“.[1] Die metaphysische Fassung des Lebensprinzipes spricht selbst aus der spinozistischen Ausdrucksweise, in der Guyau, unter anderem, das Wesentliche des Prinzipes des Lebens im Streben des lebenden Wesens zusammenfasst „im Sein zu verharren“ [„persévérer dans l'être“[2], „in suo esse perseverare“ bei Spinoza Ethik III Par. 6]. Der aus der Auffassung des Lebens abgeleitete Kausalitätsbegriff bekommt, wie wir bereits schon aus angeführten Worten ersehen, seine mit einer metaphysischen Konzeption verbundene Wendung, deren Elemente speziell *Christophe* in einer eingehenden Analyse klarzulegen sucht.[3] Wie bei Spinoza die Substanz ist bei Guyau das Leben, das sich selbst Schaffende und Bedingende, die causa sui, die die kausale Reihe durchbricht, um damit den Kausalitätsbegriff ins Metaphysische zu erheben. Und wie der auf das Lebensprinzip angewandte Kausalitätsbegriff, so sind auch alle, aus dem Lebensprinzip gemachten Folgerungen bei Guyau eher intuitiv postuliert, als diskursiv gewonnen. Indem er das Leben in seiner physischen und psychischen Seite als Produktion, Fruchtbarkeit, Entwicklung definiert und seine Definitionen durch glücklich gewählte biologische Analogien zu stützen sucht, behandelt er das Problem immer von einer gewissen Auffassung des Lebens von vornherein ausgehend, nicht dieselbe aus Tatsachen folgernd. Trotz bilderreicher Beispiele aus dem Empirischen, mit denen Guyau aus dem Bereiche des Metaphysischen zu schreiten glaubt, bleibt sein Verfahren ein typisch spekulatives. Das Primat des Lebens als solches, weit davon entfernt Resultat biologischer Forschung zu sein, ist,

---

[1] Ibid. S. 92. — [2] Ibid.

[3] *Ch. Christophe.* Le principe de la vie comme mobile morale selon Guyau, Revue de Métaphysique et de Morale, Juillet 1901. Guyaus Spinozismus erwähnt in einem, von uns nicht berührten Zusammenhange *G. Aslan,* La Morale selon Guyau S. 10, 70. Paris, Alcan 1906. Jedoch wäre eine durchgreifende Untersuchung spezieller Berührungspunkte beider Denker, wie uns scheint, fruchtlos, da sie vollkommen entgegengesetzten Denktypen angehören: wie für Spinozas Substanz das Beharren, so ist für Guyaus Zentralbegriff das Leben, das Moment der Entwicklung, der Evolution bestimmend. Guyau selbst weist auf den springenden Punkt, der ihn von Spinoza trennt (siehe: La Morale d'Epicure 4e Edit, S. 236, Paris Alcan 1904); und an einer zweiten, in dieser Beziehung in Betracht kommenden Stelle (Vers d'un philosophe Spinoza S. 193) spricht in Guyau der Irrationalist, gegen Spinoza, den Rationalisten im Ethischen.

nach einem treffenden Ausdrucke *Aslans* „intuitive Verallgemeinerung, Lebensauffassung eines Poeten, eine Folgerung, welche in eigentümlicher Weise ihre Voraussetzungen überschreitet".[1]

Hiermit stehen wir zugleich vor einem zweiten Konflikte, vor demjenigen zwischen Naturalismus und Romantik in Guyaus Ethik. Guyau selbst bezeichnet seinen Standpunkt als einen naturalistischen.[2] Die natürliche Evolution des Lebens soll die vom Pflicht- und Vergeltungsglauben befreite Moral bestimmen. Auf einer gewissen Entwicklungsstufe ist der Altruismus ebensosehr natürliches Produkt des Lebens, wie es der Egoismus auf einer niedrigeren Entwicklungsstufe ist; und noch mehr: „vom naturalistischen Standpunkte aus, auf welchen wir uns stellen, steht die Handlung, welche das Interesse anderer zum Ziele hat, nur insofern höher als diejenige, welche das eigene Interesse verfolgt, als sie auf eine grössere moralische Fähigkeit, einen Ueberfluss an innerem Leben deutet".[3] Moralische Gesetze sind natürliche Entwicklungsgesetze, sie sind Spezialfälle eines allgemeinen, natürlichen Gesetzes des Lebens, seiner Erhaltung und Entfaltung,[4] usw. Angesichts dieser ausgesprochenen Tendenz, die Ethik von metaphysischen Voraussetzungen zu befreien, und ihr eine naturalistische Grundlage zu verleihen, zählt z. B. *Tarozzi* Guyaus Ethik zu den Aeusserungen des modernen Naturalismus.[5] Es erwächst nun die Frage, inwiefern die naturalistischen Elemente in Guyaus Ethik tatsächlich vorwiegen und nicht durch andere Momente seines Schaffens verdrängt werden?

Im zweiten Kapitel unserer Arbeit haben wir aus der Untersuchung von Guyaus Ethik schon ersehen können, dass in Guyaus Naturalismus es am wenigsten ein objektives, naturalistisches Weltbild ist, welches sein System trägt, dass es vielmehr die eigenartigen Momente seiner Persönlichkeit sind, welche es bestimmen Wir haben zu zeigen gesucht, wie Guyaus Auffassung der natürlichen Evolution der Moral durch eine lyrisch-romantische Wertung des Altruismus von vornherein beeinflusst wird. In der Feststellung einer natürlichen Evolution und der aus ihr fliessenden erwünschten Norm der Handlungen sind es nicht die objektiven Tatsachen der Biologie, welche das Ideal bestimmen, sondern dieses ist es, welches die ganze Darstellung der Evolution der menschlichen Psyche be-

---

[1] *G. Aslan* La Morale selon Guyau. S. 29.

[2] Esquisse d'une Morale. S. 152. — [3] Ibid. S. 153. [4] Ibid. S. 220.

[5] *G. Tarozzi* Guyau e il naturalismo critico contemporaneo. Milan. Dumolard.

dingt. Der Altruismus ist einmal für Guyau absoluter Wert und deshalb soll auch eine natürliche Evolution ihm eine dominierende Stellung einräumen. Nicht die tatsächlich erfasste, natürliche Evolution menschlicher Gefühle sanktoniert den Altruismus, sondern umgekehrt, der Altruismus sanktioniert die natürliche Evolution, das heisst die Wertung des menschlichen Seelenlebens selber.

Haben ja solche Begriffe, wie die der Lebensentfaltung, der Expansion des Lebens und seiner Intensivität usw. keinen bestimmten Inhalt, wenn sie als unmittelbare Intuitionen auftreten; sie erscheinen als blosse Formen, in die ein jeder Denker, je nach seinem eigenen Seelenleben, seinen eigenartigen Inhalt hineinprojezieren kann. Guyau benutzt den Evolutionsgedanken zur Rechtfertigung seiner Soziabilitätstheorie, zur Bestätigung seiner altruistischen Moral. Derselbe Gedanke dient Nietzsche als biologischer Untergrund seines Kampfes um die Elite, seiner Verurteilung der Sklavenmoral, — der Nächstenliebe. Die Intensivität des Lebens ist, nach Guyau, mit der Hingabe an die Mitmenschen verbunden; Nietzsche sieht in derselben Intensivität des Lebens den Kampf des Stärkeren mit den Schwächeren, den „Willen zur Macht“.[1] „Guyau, schreibt Darlu, von grossmütiger Begeisterung beseelt, erhebt den Lebensdrang zur Liebe, indem er auf die „sich steigernde Verschmelzung der Sensibilitäten“ rechnet. Andere entwickeln denselben Instinkt bis zum Hasse der Gesellschaft“ . . . . .[2] Es ist klar, dass bei der Bestimmung und Feststellung einer tatsächlichen, natürlichen Evolution der Ethik bei beiden Denkern, nicht eine natürliche Evolution als solche, wenn sie tatsächlich festzustellen wäre, sondern die Werte und Normen, die sie mit ihr verbinden, als bestimmend und wesentlich erscheinen. Brauchen beide Denker einen naturalistischen Untergrund, ist die Ethik beider in diesem Sinne eine naturalistische, so liegt es doch beiden nur insofern an diesem, als er ihrer Wertbestimmung dienend entgegenkommt. Bei beiden Denkern erhebt sich das romantische Element der Persönlichkeit über dem naturalistischen Untergrunde, ihre persönliche Note gibt ihrem Naturalismus seine markante, wesentliche Biegung; wie nicht der darwinistische Daseinskampf an und für sich Nietzsche fesselte, sondern der, sich aus seinem Fond hervorhebende Uebermensch, so ist für Guyau nicht die Evolution

---

[1] *A. Fouillée* Nietzsche et l'Immoralisme. S. 157—179.

[2] *Darlu* Classification des idées morales. Morale sociale, 1899. Alcan, Paris, S. 26.

des Lebens als solche, sondern der gewünschte Sieg des Altruismus in ihr von Bedeutung. Deshalb glauben wir in gewissem Sinne nicht nur nicht sagen zu dürfen, dass Guyaus Ethik, ebenso wie diejenige Nietzsches, eine ausgesprochen-naturalistische ist, sondern, vielmehr behaupten zu können, dass Guyaus Ethik im Grunde genommen, (wenn man ihre Methode zum Beispiel mit der diskursiven Denkart der Spencerschen Ethik vergleicht,) ebensowenig eine naturalistische ist, wie diejenige Nietzsches: bei Beiden ist es das Romantische einer Prophetennatur, das der Erforschung einer natürlichen Evolution schaffend und formend zuvorkommt.

Speziell bei Guyau finden wir seine schöpferische Dichterintuition mit der grossmütigen Expansivität und Empfänglichkeit seines eigenen Ichs verbunden, die in der Auffassung der natürlichen moralischen Evolution die Wertbestimmung vorangehen lässt. „Das Postulat der Wechselwirkung zwischen Intensivität und Expansivität des Lebens,“ schreibt diesbezüglich in einer Beurteilung von Guyaus Ethik A. Fouillée, „ist sicherlich vom grössten Werte: eine intensive Kraft strebt danach sich nach aussen zu verbreiten und die Hindernisse zu bewältigen, welche ihr in den Weg treten. Aber Guyau hat nicht klar genug gezeigt, dass liebend und selbstaufopfernd sein, die einzige Art und Weise ist, diese Intensivität zu entfalten. Die Energie des Lebens und sogar der Psyche kann sich in der Herrschaft über andere äussern, in ihrer Benutzung zu unseren eigenen Zwecken, anstatt sich in der Unterordnung unter die Zwecke der Allgemeinheit kundzugeben. Mit einem Worte: es sind zwei Richtungen der intensiven Tätigkeit möglich: eine zentripetale und eine zentrifugale. Es müsste durch eine spezielle Lehre bestimmter festgestellt werden, dass die letztere Richtung die einzig normale ist, um das individuelle Leben im Maximum der intensiven und zugleich fruchtbaren Energie zu erhalten. Napoleon I. führte sicher ein Leben von ausnahmsweiser Intensivität, und er äusserte sie auf allen Schlachtfeldern. Er dachte, handelte und fühlte und liess andere seinen Willen fühlen. Die Fruchtbarkeit seines Lebens war eine ausserordentliche, aber sie äusserte sich im Kampfe, nicht im Zusammenwirken mit anderen, im Zermalmen anderer Persönlichkeiten, nicht in deren Unterstützung.“ [1]

Guyau hat auch den Vorwurf vorausgesehen, den man in Bezug auf seine subjektiv gefärbte Deutung der Intensivität des Lebens

[1] *A. Fouillée* La Morale, l'Art et la Religion d'après Guyau. S. 103.

und dessen Entfaltung, machen könnte. In seinem späteren Werke „Education et Hérédité", so wie in den Ergänzungen zur zweiten, posthumen Auflage seiner „Esquisse d'une moral", sucht er ihn durch die Behauptung zurückzuweisen, dass „der Gewalttätige die intellektuelle und sensible Seite seines Wesens, das heisst gerade dasjenige, was an ihm das Vollständige und, vom Standpunkte der Evolution das Erhabenere ist, erstickt" ... [1], das heisst dem allgemeinen Entwicklungsgange der menschlichen Psyche nur entgegenwirke. Dieser Einwand enthält jedoch schon die Annahme dessen, was erst zu erweisen wäre: er setzt voraus, dass die höhere Stufe der Entwicklung sich im Wachstum sozialer Gefühle äussere, bringt uns aber dem Beweise nicht näher. Mit diesem Argumente stehen wir bei Guyau vor einem petitio principii. [2] Und so lange die Annahme einer Evolution individueller Psyche den Ausgangspunkt des Systems bildet, wird Guyau im Banne einer inneren Konsequenz aus ihm auch nicht heraus können; ist die angenommene Entwicklung der individuellen Psyche allein massgebend für den notwendigen Werdegang menschlicher Empfindungen und Gefühle, so kann es unmöglich erwiesen werden, dass in der Zukunft die Richtung ihrer Handlungen unbedingt, wie Fouillée sich ausdrückt, keine zentripetale, sondern eine zentrifugale sein müsse; denn nach Guyaus eigener Lehre, muss es ebenso viele Handlungsweisen geben, wieviele Individuen es gibt; moralische Normen sind, nach Guyau, immer individuell und wandelbar (Theorie der moralischen Anomie).

Hiermit stehen wir vor einem dritten Konflikte, vor einer dritten Antinomie in Guyaus Ethik. Bereits im zweiten Kapitel unserer Arbeit haben wir gesehen, dass das romantische Persönlichkeitsgefühl in der Lehre von der moralischen Anomie alle allgemeingültigen Normen durchbricht; es erwächst die Frage, ob der Glaube an die Soziabilität der Menschennatur nicht schon eine in sich birgt? Bei Guyau ist das Individuum einerseits anom, sein moralisches Empfinden verinnerlicht, von allen allgemeingültigen Normen befreit; andrerseits ist es dem Gesetze einer natürlichen Evolution unterworfen, dem zufolge die menschliche Psyche immer mehr sozialisiert und zum Altruismus erhoben wird, somit eine natürliche Norm aus der Evolution selbst erwächst. Aber wenn es für Guyau über-

---

[1] Hérédité et Education. S. 53 Esquisse d'une morale 2. Auflage, S. 103.
[2] *G. Aslan* La Morale selon Guyau. S. 88.

haupt keine Normen gibt, so kann auch die Expansion des Gefühlslebens keine sein; gibt es überhaupt keine allgemeingültigen Sittengesetze, so kann auch für die allgemein wachsende Soziabilität und Solidarität des Menschengeschlechtes keine Ausnahme gemacht werden, ohne der Theorie der moralischen Anomie dadurch wieder den Boden zu entziehen. Diese müsste, konsequenterweise, zu der Behauptung führen, dass auch die Sozialisierung der Genüsse durchaus nicht für jedes Individuum eine höhere Stufe in der Entwicklung der Psyche bedeute. Aber ein Lebensgesetz als solches, muss ein mehr oder weniger allgemeingültiges sein; eine irgendwie nachweisbare Tendenz der Evolution (und Guyau besteht ja auf ihrer positiven, naturalistischen Grundlage), muss nicht nur für das einzelne Individuum, sondern auch für die Gattung gelten; und ist diese Annahme nicht schon eine Anerkennung der Soziabilität, des Altruismus, als eines für die Gattung gültigen Wertes, das heisst als einer Norm? Guyau geht an dem erwachsenden Konflikte dadurch vorüber, dass er die Evolution der menschlichen Psyche als Gattungsprozess nicht näher beleuchtet und den Schwerpunkt des Problems in die Entwicklung der individuellen Psyche versetzt; sein Ausgangspunkt soll, wie wir es im zweiten Kapitel unserer Arbeit erwähnt haben, ein *individualistischer* sein. Das Problem einer allgemeingültigen Norm wird dadurch einerseits beseitigt, die Annahme eines Sozialisierungsprozesses der menschlichen Psyche jedoch, andrerseits, erschwert.

Würde Guyau der Evolution des einzelnen Individuums eine Evolution der Gattung, der Gemeinschaft parallel laufen lassen, würde er seine Annahme der sich steigernden Sozialisierung des Individuums durch eine andere zu bestärken suchen, dass auch in der Gesellschaft sich Veränderungen und Verschiebungen vollziehen, dank welchen, die egoistischen Bestrebungen der Individuen immer mehr eingeschränkt werden, dass auch die gesellschaftlichen und staatlichen Normen dahin sich entwickeln, eine grössere Sozialisierung der menschlichen Interessen herbeizuführen, so wäre die Antinomie zwischen Individualismus und Universalismus zwar nicht überbrückt, jedoch eine soziologische Möglichkeit ihrer Abschwächung angedeutet. Der Entwicklungsprozess der Gesellschaft, welche nach Guyau, für das Individuum Gegenstand altruistischer Betätigung sein soll, könnte in seinen rechtlichen und sozialen Imperativen und Normen, dem Egoismus Einzelner Schranken setzen und auf diese Weise der Intensivität des individuellen Lebens nur eine Richtung lassen, sich

zu entfalten, diejenige Richtung, welche Guyau, als immer grössere Entpersönlichung der Interessen bezeichnet. „Guyau verlangt," schreibt diesbezüglich *Eugène Fournière,* „die Sozialisierung der Moral. Diese wird nur dann möglich sein, wenn unsere individuellen und kollektiven Antagonismen sich in Solidarität auflösen werden, das heisst, wenn das menschliche Milieu selber sozialiert sein wird. Ich glaube, dass der Sozialismus wirklich diejenige gesellschaftliche Form ist, welche Guyaus erhaben aufgefasster Moral adäquat ist. Wenn sich eines Tages seine ideale Moral entfalten wird, so wird es nur in einem sozialistischen Milieu geschehen können." [1]

Die Heranrückung des ethischen Problems an das soziale, hiermit die Anerkennung der Abhängigkeit der Moral von gesellschaftlich-rechtlichen Faktoren, wie sie auch in der modernen Soziologie vorherrscht, [2] würde jedoch das Problem der Moral grundsätzlich auf soziologischen Boden verpflanzen. Diesen Weg betritt Guyau nicht und kann ihn auch nicht betreten. Als vornehmlichem Wertungsphilosophen liegt es ihm, bei Voranstellung des Prozesses der Lebensentfaltung an dem Ideal der Lebensführung mehr, als an dessen Konkretisierung, an dessen realem Untergrund. Vom erhabenen Eros einer Dichternatur getragen, löst ein platonischer Idealismus die Probleme der Ethik intuitiv, ohne mit dem tatsächlichen Gange der gesellschaftlichen Entwicklung der Moral zu rechnen. „Sind ja," wie Guyau sich einmal ausdrückt, „die Träume der Menschheit ihre grössten Trophäen, und wiegen ja erhabene Illusionen die Tatsachen auf." [3] Die Ethik erscheint losgelöst von einer allgemeinen soziologischen Weltauffassung, als Ethik der Persönlichkeit, der individuellen Initiative, des individuellen Genies.

Zwar schliesst Guyaus Soziabilitätsgedanke eine gewisse Anerkennung gesellschaftlicher Faktoren und Einflüsse auf das Individuum in sich, und führt Guyau besonders in seinen ästhetischen Untersuchungen zu Aeusserungen, welche mit der gewollten individualistischen Grundlage seines Systems nicht übereinstimmen: „das Individuum, das man als isoliert in seinem einsamen Mechanismus eingeschlossen, betrachtet hat, erscheint äusseren Einflüssen durchaus zugänglich, mit dem Bewusstseinsleben anderer durchaus solidarisch, durch nicht persönliche Ideen und Gefühle bestimmt." [4]

---

[1] *Eugène Fournière.* Questions de Morale. S. 284. Paris Alcan 1907.

[2] *L. Stein* Soziale Frage im Lichte der Philosophie. 1. Aufl. S. 606.

[3] Esquisse d'une morale. S. 48.

[4] L'Art au point de vue siciologique. S. XVI.

Das isolierte Ich, erkennt Guyau psychologisch ausdrücklich als Illusion an.[1] Ja Guyau scheint in der Entwicklung des Soziabilitätsgedankens einer soziologischen Beleuchtung ethischer Probleme so nahe zu sein, dass einer seiner Kritiker, *Marion,* sich verleitet sieht, in ihm einen der Pioniere der Gesellschaftswissenschaft zu feiern.* Und dennoch trennt das romantische Persönlichkeitsgefühl Guyau von einer soziologischen Betrachtung ethischer Probleme gerade in ihrer Grundlegung. Wo er von prinzipieller Grundlegung der Moral spricht, stellt er sich, wie wir wissen, rückhaltslos auf den Boden eines ethischen Individualismus: „eine positive Moral muss eine *individualistische* sein, um in ihrem Prinzipe kein unerweisbares Postulat einzuschliessen, sie muss sich um das Schicksal der Gesellschaft nur insoweit kümmern, als diese das Schicksal der Individuen in sich schliesst“ usw. [Siehe vorher, Kapitel 2, angeführtes Zitat. Esquisse d'une morale, S. 84] Die psychische Evolution der einzelnen, von äusseren Einwirkungen wie losgelösten Persönlichkeiten trägt seine ganze Lehre, sie ist es, die zur erwünschten Sozialisierung des Gefühlslebens führt. Die Persönlichkeit ist und bleibt der einzige Ausgangspunkt der Moral. Die Lebensentfaltung der Persönlichkeit, — das einzige, zu beachtende Phänomen. Ist das moralische Problem für das Individuum gelöst, so ist es auch für die Gesellschaft, die ja aus den einzelnen Individuen besteht; das Individuum ist sozusagen primär. Anders ausgedrückt: „die Quelle der sozialen Moral ist die individuelle Moral.“[2] In diesen Worten *Malaperts* lässt sich die Reaktion gegen den Antiindividualismus der modernen Soziologie zusammenfassen, die, wie wir sehen, in Guyau einen ihrer beredten Vertreter gefunden hat.

Deshalb ist es auch von soziologischer Seite her, dass Guyaus Moralphilosophie die meisten Einwände erwachsen. Von soziologischer Seite stösst Guyau gerade in denjenigen Gedankengängen auf regen

---

* *Anmerkung.* „Keiner hat mehr dazu beigetragen, schreibt *Marion* (in der Revue bleue vom Mai 1891), den Zusammenhang der Soziologie mit allen anderen Gebieten des menschlichen Wissens, ihre eigentliche Stellung unter den Wissenschaften und ihr vorwiegendes Interesse klar zu legen. Alle philosophischen Probleme sind von ihm durch die einfache Tatsache verjüngt und vereinfacht worden, dass er sie vom Standpunkte der Soziologie beleuchtet hat“.

[1] Esquisse d'une morale. S. 115.

[2] *P. Malapert* La Morale individuelle et la Morale sociale. Morale sociale. Alcan Paris 1899. S. 296.

Widerspruch, in denen er sich Spencers Auffassung ethischer Probleme vom individualistischen Standpunkte entgegenstellt. Wir haben bereits erwähnt, in welchen Punkten sich beide Denker scharf voneinander trennen. Von einer, vom romantischen Persönlichkeitsgefühl getragenen Verinnerlichung der Ethik ausgehend, tritt Guyau Spencers soziologischer Erklärung des Ursprunges der Moral und speziell des Pflichtgefühls entgegen, und weist, angesichts der Betrachtung der tatsächlichen Rolle der Elemente des äusseren Zwanges, der religiösen, staatlichen und sozialen Nötigung bei der Entwicklung des Gefühls moralischer Verpflichtung, auf seine Theorie der mehr immanenten Lebensentfaltung. Dagegen schreibt *G. Tarde:* „Das Vorhaben, die Moral einzig und allein auf dem Willen des Individuums, auf einem frei vom Individuum erwählten Wunsche aufzubauen, ist, wie mir scheint, illusorisch. Selbst in der ausgebildetsten und zivilisiertesten Moral, wird es immer einen Teil passiven Gehorsams einem äusserlichen und mächtigeren Befehle geben. Da ist nichts, was der Positivismus zu verbannen hätte, (Guyau charakterisiert, wie wir bereits in Kapitel 2 angeführt haben, seinen Individualismus, als *positive* Grundlage der Moral), wenn er die Rolle kennt, welche in der Soziologie notwendigerweise die ununterbrochene Wechselwirkung zwischen den Individuen spielt, welche die moderne Psychologie zu entziffern anfängt. Keiner, so scheint uns, war besser als unser Verfasser dazu vorbereitet, die positive Grundlage der Idee und Pflicht zu erklären, ihre Macht zu zeigen, anstatt zu suchen, ohne sie auszukommen: es hätte ihm genügt in der Moral von dem soziologischen Standpunkte mehr Gebrauch zu machen, den in die Aesthetik und vergleichende Mythologie einzuführen, es sein Verdienst gewesen ist, wodurch diese beiden Wissenschaften unter seiner Feder zu neuem Leben erwacht sind.“ [1] Inwieweit Guyaus Standpunkt in der Religionsphilosophie [vergleichende Mythologie — ist vielleicht eine zu spezielle Bezeichnung], wie *Tarde* ihn charakterisiert, ein soziologischer ist, werden wir noch im zweiten Teile unserer Arbeit zu untersuchen haben. Hier sei nur soviel festgestellt, dass Guyau tatsächlich in der Moral vom soziologischen Standpunkte keinen Gebrauch macht, weshalb sich ein anderer seiner Kritiker zu der Behauptung berechtigt fühlt, dass Guyau das eigentliche Wesen der Moral nicht zu erfassen vermochte: „Er hat in ihr nur ihre subjektive, individuelle Seite gesehen; er dachte, dass sie die unmittelbare Schöpfung

---

[1] *G. Tarde* Revue philosophique Août. 1889. S. 186.

der individuellen Natur des Menschen sei, während sie in Wirklichkeit das Erzeugnis des gesellschaftlichen Lebens, also soziales Phänomen ist.“ [1]

Wenn Guyau wegen seiner aus der romantischen Verinnerlichung der Ethik fliessenden Divergenz mit Spencer von einer Seite Gegner erwachsen sind, so führte ihm diese andererseits auch Anerkennung, und zwar von der Seite der Ethik des schroffen Individualismus zu. Als Anerkennung scheint es wenigstens zu klingen, wenn, wie bereits erwähnt, *Nietzsche*, dessen mehr als ablehnendes Verhalten gegen die englische Moralphilosophie, sich in Aeusserungen rückhaltloser Leidenschaft kundgibt, folgende Randbemerkung an Guyaus „Esquisse d'une morale“ niederschreibt: „Nach Guyau, sind Sympathie und Soziabilität fundamental und nicht, wie die englische Schule will, mehr oder weniger künstlich und später erst herangebildet“. . . . „Spencer sieht in den uneigennützigen Instinkten ein Produkt der Gesellschaft, Guyau aber findet sie schon im Individuum, das heisst im Urquell des Lebens vor.“ [Zitiert nach Fouillées: „Nietzsche et l'immoralisme“ S 151—179]. Augenscheinlich ist es Guyaus Individualismus, den Nietzsche kongenial zu erfassen scheint, während er im übrigen da, wo Guyau die Lebensentfaltung als Altruismus darstellt, ihm ein verächtliches „idée fixe“ entgegenwirft, um den „Willen zur Macht“ an Stelle zu setzen.

Ferner ist für Guyaus Individualismus, so wie für die, mit ihm verbundenen, inneren Divergenzen seiner Ethik charakteristisch, dass ihm seine Moralphilosophie von einer sozialen Strömung Jünger zuführte, innerhalb welcher die Kollisionen zwischen Individualismus und Soziabilitätsbestrebungen am schärfsten hervortreten: die Moral des Anarchismus huldigte in Guyau ihren unbewussten Führer.[2] Auf Guyaus Grundprinzipien der Ethik stützt sich Peter Krapotkine in seiner Darlegung der Moral des anarchistischen Credo: keine kirchliche oder staatliche Nötigung, kein staatlicher Zwang, isolierter, individueller Protest gegen das Bestehende, zum Zwecke einer idealen sozialen Organisation, einer idealen gesellschaftlichen Ordnung, einer allgemeiuen Solidarität und Brüderlichkeit. In parallelem Gedankengang will Guyau keine moralische Norm, keinen allgemeingültigen Massstab der Lebensführung und stellt dem als Ziel und Folge: die höchste moralische Norm, die höchste moralische Ordnung, die höchste Soziabilität der einzelnen Persönlichkeit. In beiden Fällen

---

[1] *G. Aslan* La Morale selon Guyau. S. 107.

[2] *Pierre Krapotkime* La Morale anarchiste. S. 26 u. a.

bleibt das schwierigste Problem ungelöst: auf welche Weise vollzieht sich der Uebergang vom isolierten, individuellen Proteste — zur allgemeinen Solidarität, welche Brücke führt von der moralischen Anomie zum ausgesprochenen Ideale der allgemeinen Soziabilität?

Freilich gibt es eine; aber keine aus dem System selbst sich erhebende, logische, sondern eher eine, bei Guyau zum wenigsten nachweisbar — psychologische: dieses ist ein Guyaus individualistischer Moral zugrundeliegender Glaube, der optimistische Glaube an die natürliche Güte des Menschen, der alle Konflikte individueller Bestrebungen hebt und in eine allgemeine Solidarität auflöst. Die allgemeinen Bedingungen dieses ethischen Optimismus bei Guyau [spezielle, individuelle Momente, so wie stoische Einflüsse,] haben wir im ersten bezw. zweiten Kapitel unserer Arbeit zu beleuchten gesucht. Die historische Kontinuität dieses optimistischen Glaubens an die Menschennatur, der sich speziell in der Geschichte der französischen Ethik, schon in Abälards Stellungnahme zum Pelagianismus und zu Augustins ethischen Pessimismus angedeutet,[1] vollkommen klar innerhalb der Skepsis eines Montaigne und Charron (nicht ohne stoische Einflüsse),[2] bis zu Rousseaus zynisch-stoischem Losungswort „zurück zur Natur" verfolgen lässt, in seinen verschiedenen Brechungen und Biegungen näher zu behandeln, sei uns anderwärts vorbehalten. Hier sei nur noch hervorgehoben, dass Guyaus Glaube an die Menschennatur, weil mit dem Evolutionsgedanken verbunden, dem kulturhistorischen Pessimismus Rousseaus entgegen, uns nicht *zurück* zur Natur, sondern *vorwärts* auf die höchsten Stufen derselben führen will, das heisst in einen kulturhistorischen Optimismus mündet.

Wenn wir nun vorangegangene Darlegung von Guyaus Grundprinzipien der Ethik zusammenfassen, indem wir deren innere Discrepanzen berücksichtigen, so werden wir finden, dass wir vor einem der inneren Konflikte philosophischen Strebens stehen, an denen die Geschichte der Philosophie überhaupt nicht arm ist: I. Dem, von Haus aus idealistischen Denker ist es nicht gelungen (und darin steht Guyau durchaus nicht vereinzelt da in der modernen Philo-

[1] *F. Jodl* Geschichte der Ethik in der neuen Philosophie. B. I. Kap. II.

[2] *L. Stein* Archiv für Geschichte der Philosophie. B. VI. Heft 4. Jahresbericht der deutschen Literatur zur Philosophie der Renaissance P. Charron. *Derselbe* Deutsche Rundschau 4. März 1893. 19. Jahrg. *W. Dilthey* Antonomie des Denkens im 17. Jahrhundert. Archiv für Geschichte der Philosophie. B. VII.

sophie) — *Positivist* zu sein; er teilt darin das Schicksal des Vaters des Positivismus in Frankreich; wie bei A. Comte die „Religion de l'Humanité" die positive Philosophie zuletzt in den Hintergrund rückte, so erhebt sich bei Guyau die Philosophie als Ideal einer Lebensführung, als geniale Dichterintuition über einer nüchternen Erforschung der Tatsachen, und mündet in eine Religionsphilosophie, (zu deren Betrachtung wir auch übergehen), in der die idealistischen Elemente seines Strebens schärfer als je hervortreten. II. Damit hängt es zusammen, dass auch sein *Naturalismus* mehr von seiner romantischen Dichternatur inspiriert, als von realwissenschaftlichen Betrachtungen getragen ist; III. damit verbunden endlich durchbricht sein *romantisches Persönlichkeitsgefühl* die Einheitlichkeit seines universalistischen Prinzipes der wachsenden Soziabilität.

Auf diese Weise sehen wir, dass in Guyaus Philosophem nicht das systematische Element des Denkens, nicht die streng logische Konsequenz der Systembildung vorwaltet; mit Recht zählt ihn H. Höffding im Gegensatz zur systematischen und zu anderen Richtungen in der modernen Philosophie, zur Gruppe der Wertungsphilosophen par excellence. „Keine Hand lenkt uns" sagt einmal (am Schlusse seiner Esquisse d'une morale) Guyau, „kein Auge sieht für uns in die Zukunft; das Steuer ist seit lange zerbrochen, oder vielmehr, es hat nie eins gegeben, es ist zu schaffen; es ist eine grosse Aufgabe und es ist die unsrige".[1] Mit diesen Worten präzisiert er selbst den Charakter seiner Lehre: sie ist Geistesführung, erhabenes Vermächtnis einer Prophetennatur. Als solche macht sie aber auch keinen Anspruch auf streng-systematische Begründung ihrer Thesen: „Wo es sich um Werte, um Formen des Lebens handelt, kommt die Persönlichkeit des Philosophen entscheidend zur Geltung; seine Gesinnung, die Grösse seines Charakters, das Vorzügliche seiner Natur leben in seinm Werke."[2] Diese von A. Riehl auf Nietzsche geprägten Worte können wir, wie wir es zu zeigen gesucht haben, auch auf Guyau anwenden. Mit dem allgemeinen Charakter einer Dichterphilosophie ist auch Guyaus Darstellungsweise verbunden, die in poesievoller Getragenheit, ihre propagatorische Kraft noch erhöht. Und so hat denn Guyau, gleich Nietzsche, „nicht wegen wissenschaftlicher Problemstellung, sondern wegen der leidenschaftlichen Weise und des oft genialen Pathos, womit, sich gegenseitig widersprechende Gesichts-

[1] Esquisse d'une morale. S. 252.

[2] *Alois Riehl.* Einführung in die Philosphie der Gegenwart. S. 250.

punkte bei ihm zu Worte kommen, und deshalb klar und scharf aufgestellt werden, einen Platz in der Geschichte der Philosophie".[1] Er ist, fügen wir hinzu, gleich Nietzsche, der grosse Romantiker der modernen Ethik.

Wollte man mit *Harald Höffding* divergierende Hauptgruppen in der Philosophie als Wertsetzung unterscheiden,[2] so wären diese beiden Dichterphilosophen vielleicht zu den entgegengesetzten Polen derselben zu zählen. Während bei den einen Naturen die seelische Disharmonie, die innere Dissonanz des Gemütes zum rastlosen Streben nach Einheit antreibt, besitzen andere, trotz der Vielseitigkeit des Seelenlebens, einen gewissen Grad von Gleichgewicht, von innerer Abgeklärtheit, die wegen ihrer expansiven, sympathischen Energie zur mitteilenden Tätigkeit, zur Hingabe an andere drängt. Während bei Nietzsche das leidenschaftliche Streben nach Selbstbehauptung innere Seelenkämpfe und Geteiltheit des Gefühlslebens bewirkt, mündet bei Guyau die Fülle des Seelenlebens in eine Expansion des Gefühlslebens, in derselben sympathischen Expansion, die er zum Ideale erhebt. Wir wissen, dass beide Denker den ausgesprochenen Individualismus gemein haben; aber während das eine System der individualistischen Ethik unserer Epoche, im rückhaltlosen Selbstbehauptungsdrange die höchsten moralischen Werte mit der Verachtung der Nächstenliebe verband, suchte sie Guyau, trotz seines nicht minder ausgesprochenen Persönlichkeitsgefühls, an einem entgegengesetzten Pole, in den höchsten Forderungen des Altruismus und der Soziabilität, wodurch er die Tendenzen seines Jahrhunderts, die individualistischen wie die sozietären, in der ganzen Fülle ihrer beiden entgegengesetzten Richtungen umfassend wiederspiegelte.

In dieser Beziehung kann man mit *Marion*[3] über Guyau sagen, dass Guyaus Generation vielleicht keinen Denker aufzuweisen hat, der in der Ethik die Bestrebungen seiner Zeit (einerseits diejenigen des Individualismus, andererseits — des Sozialisierungsdranges) klarer zum Ausdruck gebracht hätte; und in diesem Sinne kann man mit *Lionel Dauriac*[4] ausrufen: „Sein Name wird leben, seine Ideen werden bahnbrechend sein, denn sie künden sich an als die Ideen der Avantgarde des kommenden Jahrhunderts."

---

[1] *Harald Höffding* Moderne Philosophen. S. 175—176.

[2] *Derselbe* Religionsphilosophie. S. 255. Leipzig 1901.

[3] *H. Marion* Art. dans la Grande Encyclopédie.

[4] *L. Dauriac* L'année philosophique 1891. S. 215.

Zweiter Abschnitt.

J. M. Guyaus Religionsphilosophie.

Kapitel V.

Das Prinzip des Lebens als Grundlage der Religion.

In vorangegangener Darlegung von Guyaus Jugendstudien, seines allgemeinen Entwicklungsganges und des aus ihm hervorgegangenen Weltbildes, welches er schon in seiner Moralphilosophie in klaren Farben zum Ausdruck gebracht hatte, haben wir ihn als Romantiker zu charakterisieren gesucht. Und wie bei den meisten Romantikern, mündete sein Streben nach einer Lösung der Wertungsprobleme in eine religionsphilosophische Dichtung, die er, bezeichnender Weise, aus Motiven, welche wir später näher berühren werden „Irreligion der Zukunft“ betitelte. Und diese „Irreligion“ einer von Haus aus, wenn auch nicht im engeren Sinne religiös, so doch im weiteren Sinne gläubig angelegten, nichts weniger als nüchternen, ja schwärmerischen Dichternatur, sammelte wie in einem Brennpunkte alle eigenartigen Elemente seiner Weltanschauung in sich, um sie in desto schärferen Farben von sich zu geben:

1. In einer Art Neuschellingianismus erscheint das Prinzip des Lebens als Urphänomen, welches den Zentralpunkt des ganzen Philosophems bildet.

2. Das romantische Persönlichkeitsgefühl findet seinen Höhepunkt in der Theorie der sogenannten „religiösen Anomie“.

3. Der platonische Eros, endlich, feiert seine Wiedergeburt als höchstes Attribut des Lebens, eng mit dem stoischen Soziabilitätsgedanken verflochten, der in einer Lehre von den „Vergesellschaftungen der Zukunft“ den Abschluss der Religionsphilosophie bildet.

Wir wenden uns ersterem erwähnten Elemente von Guyaus Religionsphilosophie zu, der Grundlage, auf welcher Guyau, wie wir

bereits gesehen haben, seine Ethik, ja sein ganzes Weltbild aufgebaut hat.

Wir haben bereits erwähnt (siehe erstes und zweites Kapitel unserer Arbeit), dass das Prinzip der Lebensentfaltung als Zentralphänomen, den eigenartigsten Bestandteil von Guyaus Lehre bildet, sich als Hauptpfeiler seiner Lehre durch alle seine Werke zieht, und zugleich einen gewissen Anschluss an Schellings aesthetische Romantik in sich birgt, welche durch Coleridge auf Spencer, von diesem aus auf Guyau ihre Nachwirkungen gehabt haben kann; die Einwirkung der deutschen Romantik auf Guyau kann auch eine direkte gewesen sein, wobei bei Guyau, in der Voranstellung des Lebensprinzipes ganz ausgesprochene Momente der persönlichen Psyche des Denkers, eine mit den psychologischen Begleiterscheinungen seiner Krankheit verbundene Wertung des Lebens, den Ausschlag gegeben haben können, wie wir es zu zeigen suchten. Jedenfalls kommt für uns hier in Betracht, dass das Primat des Lebens, das Prinzip der Lebensentfaltung, Guyaus „Irreligion der Zukunft“ mit allen anderen Teilen seines Systems eng verbindet und eine gewisse Kontinuität zwischen seiner Ethik, Aesthetik und Religionsphilosophie bedingt. Die „Irreligion der Zukunft“ erscheint auf diese Weise als letztes Glied einer ineinandergehenden Gedankenkette, die von einem Zentralprinzipe, dem der Lebensentfaltung getragen ist: „Dieses Buch,“ schreibt Guyau, in seiner Einleitung zur „Irreligion der Zukunft“, „ist eng mit den andern verbunden, die wir über die Aesthetik und die Moral veröffentlicht haben. Für uns verschmilzt das ethische Gefühl mit dem Leben, das zum Bewusstsein seiner selbst, seiner Intensivität und seiner inneren Harmonie gekommen ist: das Schöne, so sagten wir, kann als eine Auffassung oder Handlung definiert werden, welche das Leben in seinen drei Formen (Gefühl, Wille, Intellekt) fördert, und welche durch das unmittelbare Bewusstsein dieser allgemeinen Förderung Vergnügen hervorruft. Andererseits verschmilzt für uns das moralische Gefühl mit dem intensivsten und extensivsten Leben, welches seiner praktischen Fruchtbarkeit bewusst wird. Die wichtigste Form dieser Fruchtbarkeit ist das Handeln im Interesse anderer und die Soziabilität andern Menschen gegenüber. Endlich wird das religiöse Gefühl erzeugt, wenn dieses Bewusstsein der Soziabilität des Lebens, indem es sich erweitert, sich auf alles Existierende erstreckt, nicht nur auf reale Lebewesen, sondern auch, auf bloss mögliche ideale Gebilde. So ist es

also in der Idee des Lebens, und den ihm eigentümlichen individuellen oder sozialen Aeusserungen, dass wir die Einheit, der Aesthetik, der Moral und der Religion suchen.“ [1]

Im Prinzipe der Lebensentfaltung ist es zugleich, wie wir bereits bei der Behandlung seiner Ethik gesehen haben, dass bei Guyau das stoische, jedoch vom klassischen Intellektualismus befreite Element, der Soziabilitätsgedanke, scharf zum Ausdruck gelangt. Das Leben muss sich entfalten um zu bestehen, es äussert sich in in einer Expansion des Gemütslebens; wir sind unserem Wesen nach — sozial.

Und wie die Soziabilität die Grundlage aller Moral bildet, so bildet sie auch diejenige aller Religionen. Das religiöse Gefühl ist der Ausdruck eines rein sozialen Bedürfnisses des Menschen. Die Liebe zu Gott ist eine besondere Form der Soziabilität, eine teilweise Aeusserung des Bedürfnisses zu lieben, welches sich in jedem Mensehen entwickelt. „Wer auf Erden nicht genügend liebt, wird sich immer gen Himmel wenden.“ [2] Die Soziabilität, welche einen wesentlichen Bestandteil des menschlichen Charakters bildet, erweitert sich und reicht bis zu den Sternen. Liebe und Religion sind verwandte Gefühle; die zweite ist die Steigerung, die Fortsetzung der ersteren, ihr Hinausschreiten ins Jenseits.

Getragen vom Soziabilitätsgedanken will Guyau auch die übliche Betrachtung der Religion als Antropomorphismus durch die seinige berichtigen und ergänzen: der Mensch ist mit gesellschaftlichen Banden an seine Götter geknüpft. Opfer, Gebete, Kultus sind deren Ausdruck. Die Idee eines sozialen Bandes zwischen Menschen und höheren Mächten ist ein allen Religionen eigentümliches Merkmal: „die Gemeinschaft mit den Tieren, die Gemeinschaft mit den Toten, mit den Geistern, mit den guten und bösen Mächten, die Gemeinschaft mit den Naturgewalten, mit dem höchsten Prinzipe der Natur, — sind nur die verschiedenen Formen dieser universellen Soziologie, in welcher die Religionen aller Dinge Ursache gesucht haben, der physischen Tatsachen, wie des Donners, des Gewitters, der Krankheit, des Todes, sowie der metaphysischen Beziehungen, — der Entstehung und Bestimmung des Menschen, endlich der moralischen, — wie der Tugenden, der Laster, der Gesetze, der Sanktion.“ [3] In

[1] L’irréligion de l’avenir. S. IX.

[2] Ibid. S. 99.

[3] Ibid. S. III.

wenigen Worten wäre die Religion demnach als physische, metaphysische und moralische Erklärung aller Tatsachen anzusehen, durch Analogie mit der menschlichen Gesellschaft, „ex analogia societatis humanae“, als „allgemeine soziologische Erklärung in mystischer Form“. Deshalb genügt Guyau nicht die Bezeichnung des Antropomorphismus zur Definition des Wesens der Religion; diese sagt ihm nichts über das Vorhandensein sozialer Gefühle im Menschen; um diese scharf in den Vordergrund zu rücken, wählt Guyau zur Bezeichnung des Wesens aller Religionen den Terminus „*Soziomorphismus*“. Dabei kommt es ihm nicht so sehr auf das Hinausprojezieren gewisser äusserer menschlicher Lebensformen und Machtverhältnisse in ein Jenseits an, als auf die Gefühlsmomente, die alle religiösen Kulte begleiten und die eigentlich religiöse Stimmung bedingen. Als solche nennt er Furcht, Dankbarkeit, Liebe und bezeichnet sie als sozial, ihrem Wesen und Ursprunge nach.

Bereits in seiner Moralphilosophie haben wir Guyau als Antiintellektualisten kennen gelernt (Siehe Kapitel III., sein Verhältnis zu den Utilitariern). In seiner Religionsphilosophie bleibt Guyau, wie wir sehen, in dieser Beziehung der allgemeinen Tendenz seiner Lehre treu: wie die Moral nicht nur aus rationeller Berechnung stammt, so ist auch die Religion nicht so sehr auf die Bedürfnisse des Intellekts als auf diejenigen des Gefühlslebens zurückzuführen. Das Wesen der Religion ist demnach vorwiegend Gefühl. Als Romantiker konnte er es auch nichs anders auffassen, und als dem Dichter des Soziabilitätsgedankens blieb ihm nur noch übrig, diejenigen Gefühle, die das religiöse Bedürfnis nähren, als Ausfluss einer natürlichen Soziabilität zu betrachten; ist ja nach Guyau, die Soziabilität das Merkmal einer Expansion des Lebens, das heisst der Ausdruck desjenigen Prinzipes, das sein ganzes System trägt.

Charakterisiert schon Obenerwähntes Guyaus „Irreligion der Zukunft“ als Dichtung des Lebensentfaltungsprinzipes, so zeigt vielleicht nichts deutlicher das dichterische Moment seines Philosophems, den direkt dichterischen Bann, den das Lebensprinzip auf ihn ausübte, als sein Verhältnis zu Spencer in einzelnen Teilen seiner Beleuchtung des Problems des Ursprunges der Religionen.

Wir haben bereits erwähnt (siehe erstes Kapitel unserer Untersuchung), dass Guyaus letzte, seit dem Jahre 1887 erschienenen Schriften, die Spuren eingehender soziologischer Studien tragen;

speziell Spencer bringt Guyau in allen seinen Werken reges Interesse entgegen und schenkt ihm besondere Berücksichtigung; in dieser spricht in der „Irreligion der Zukunft“ stets der Dichter und Künstler in Guyau, gegen Spencers rationalen, in systematischem Aufstieg logisch konstruierten Generalisationen.

Wie bekannt, führt Spencer in seinem systematisch aufgebauten Plane der Entwicklung der Religionen alle primitiven, religiösen Aeusserungen, auch die des Animismus und der Zoolatrie, auf den Ahnenkultus zurück. Durch soziologische Data sucht Guyau die an soziologischem Material reiche Ahnenkultus- und Geistertheorie Spencers nicht zu bestreiten, ja er greift ihre Gültigkeit im einzelnen nicht an: sie mag zur Erklärung der Ausbildung vieler religiöser Bräuche ihren Teil beigetragen haben. Doch bäumt sich in Guyau der Künstler, der Irrationalist, der Dichter, der durch seine Einbildungskraft die Natur belebt und interpretiert, gegen den Systematiker auf. Spencers Konstruktionen sind ihm zu spitzfindig, zu künstlich. Viele Erscheinungen des Animismus und der Zoolatrie sollen ganz anders erklärt werden. Nach Spencers Theorie, meint Guyau, müsste der Mensch, um sich eine Gottheit zu bilden, erstens einen Toten besitzen, zweitens den Begriff des doppelten Ichs des Toten, und endlich drittens, den Glauben, dass der Geist nicht nur in dem Körper des Toten wohnen könne, sondern in einem anderen Gegenstande, in einem Baume, einem Steine usw. In Wirklichkeit kann, nach Guyau, ein viel einfacherer Vorgang vorliegen: „Ein grosser Baum“ schreibt Guyau in poetischer Inspiration die Natur belebend, „hat an und für sich etwas Würdevolles; ich weiss nicht, was für ein „heiliger Schauer“ im Waldesdickicht verbreitet ist. Auch die Nacht und die Dunkelheit trägt zur Bildung der Religion bei; und der Wald, der ist die ewige Nacht mit seinem unerwarteten Erzittern, seinem Stöhnen, dem Rauschen des Windes in den Blättern, das wie eine Stimme klingt, dem Heulen der wilden Tiere, das manchmal aus dem Baume selbst zu erschallen scheint.“ [1] Und weiter schreibt in ihm der phantasievolle Dichter gegen Spencers Anwendung der Ahnenkultus- und Geistertheorie auf Erscheinungen der Tieranbetung: „was ist natürlicher als zum Beispiel die allgemeine Ehrfurcht vor den Schlangen; diesem geheimnisvollen Wesen, das sich in die Dunkelheit schleicht, erscheint und verschwindet, und

[1] Ibid. S. 23.

dessen einziger Biss den Tod herbeiführt?"[1] usw. Für Spencer ist der Weg vom Ahnenkultus zum Fetischismus, und von diesem, durch eine Reihe von religiösen Formen zum Monotheismus nur ein Spezialfall seines allgemeinen Gesetzes des Aufstieges zur Differenzierung einerseits, zur Vereinheitlichung andererseits, welches durch die Evolution religiöser Anschauungen bestätigt werden soll. Bei Spencer, dem Systematiker, dem Klassiker der modernen Philosophie, tritt der bestimmte, logische Plan seiner Generalisationen in den Vordergrund. Guyau. der Romantiker und Dichter, sucht ein anderes Prinzip, das der Allbeseeluug der Natur in dem Ursprunge der Religionen zu finden: — die älteste Stufe aller Religionen ist nach ihm „*Panthelismus*": „für die Tiere und für die Wilden, sowie für die ganz kleinen Kinder, ist die Natur, so glauben wir, das direkte Gegenteil von dem, als was sie in unseren Tagen dem Auge des Gelehrten und dem Philosophen erscheint. Es ist nicht das kalte und neutrale Milieu, wo der Mensch allein ein Ziel verfolgt und diesem alles unterwirft, ein physikalisches Laboratorium, wo es unbewegliche Instrumente gibt, und nur einen Gedanken, der sie in Bewegung setzt. Weit entfernt davon, ist die Natur eine Gemeinschaft; die primitiven Völker sehen Absichten hinter den Erscheinungen. Freunde und Feinde umgeben sie. Der Kampf ums Dasein wird zum Kampfe an der Seite von erdichteten Verbündeten gegen oft, ach, zu reale Feinde."[2] Die Einbildungskraft und das Gefühlsleben der Naturmenschen sind ursprünglicher, als die von Spencer dem primitiven Menschen zugeschriebene Scheidung von tot und lebendig, von Körper und Geist. Unter den Augen desselben vollzieht sich bei der Betrachtung der Natur und ihrer Erscheinungen ein steter Uebergang von scheinbar Toten zum Lebendigen und umgekehrt; er kennt keine andere Unterscheidung, als diejenige der lebendigen Kräfte, die ihm unmittelbar nützen oder schaden; für ihn lebt die ganze Natur, in die er keine künstlerischen Differenzierungen hineinträgt. denn die Natur — ist Leben.

Als Primat steht das Prinzip des Lebens auch hier über allen Problemen; es ist dasjenige Prinzip, auf welches Guyau in intuitiver Dichterphantasie, immer wieder zurückkommt, welchen Ausgangspunkt seine Gedankengänge auch nehmen mögen.

---

[1] Ibid. S. 24. — [2] Ibid. S. 31.

Kapitel VI.

Das Prinzip der Persönlichkeit.

Wir haben bereits erwähnt, dass Guyaus Religionsphilosophie als Teil eines wesentlich romantischen Philosophems im Zeichen einer ausgesprochenen Individualisierungstendenz steht. Der Verpersönlichung des religiösen Gefühls läuft auch eine Verinnerlichung desselben parallel, welche keine Einzwängung desselben in bestimmte Dogmen und feste äussere, religiöse Formen duldet. So ist es einerseits die Hervorhebung des Prinzipes der Persönlichkeit, andrerseits die Ablehnung aller traditionellen Formen der Religionen, bei vollkommener Anerkennung individueller, religionsphilosophischer Konstellationen, die Guyaus Religionsphilosophie charakterisiert.

Bevor wir die Aeusserungen derselben näher betrachten, sei nebenbei bemerkt, dass Guyau in der scharfen Hervorhebung des Persönlichkeitsprinzipes, sowie in der Anerkennung ausserhalb bestimmter Dogmen stehender, metaphysischer und religionsphilosophischer Spekulationen durchaus nicht vereinzelt dasteht in der modernen Religionsphilosophie; ja, er scheint ihr die Bahnen gewiesen zu haben, jedenfalls die Saiten angeschlagen zu haben, die in der Religionsphilosophie unserer Tage, selbst da, wo sie, wie z. B. bei *H. Höffding* und *W. James*, auf der Basis hervorragender, spezieller, psychologischer Studien erwächst, besonders tonangebend klingen. Die Anerkennung der Berechtigung religionsphilosophischer Spekulationen, welche einem inneren Bedürfnisse der Persönlichkeit erwachsen, jedoch vielleicht schon deshalb, ausserhalb bestimmter kirchlicher Dogmen stehen, charakterisiert Harald Höffding, wenn er schreibt: „In der heftigen religiösen Polemik während des 18. Jahrhunderts handelte es sich um einen Kampf mit der Dogmatik und der Hierarchie. Vorzüglich die Kirche als bürgerliche Autorität wollte man stürzen und vernichten. Man war geneigt, die Dogmen als willkürlich erzeugte oder benutzte Mittel zu betrachten, die den Pfaffen die Gewalt über das Denken der Menschen, mithin über die Menschen selbst, verschaffen sollten. Voltaires, Diderots und d'Hol-

bachs Polemik stürzte sich auf diese Auffassung. Im 19. Jahrhundert, das in philosophischer Beziehung schon mit Rousseau, Lessing und Kant anfing, ging man von den intellektuellen Ausdrücken und der äusseren Organisation der Religion, auf die inneren, erzeugenden und bewegenden Kräfte zurück. Man unterschied zwischen diesen ursprünglichen Kräften und den Erzeugnissen, durch die sie sich zu gegebener Zeit und an gegebenem Orte äussern. Hierdurch aber musste ganz natürlich die Frage entstehen, ob die intellektuellen Formen und äusseren Organisationen, unter welchen die Religion bisher aufgetreten ist, nicht wegfallen, und von anderen Formen und Organisationen abgelöst werden könnten, ohne dass das Wesentliche der Religionen wegzufallen brauchte. Man nahm auf verschiedene Art und Weise die Idee eines „dritten Reiches“ auf, indem man die Möglichkeit einer Lebensanschauung erblickte, die ausserhalb, der sich bisher so scharf gegenüberstehenden Gegensätze liegen sollte“. (siehe hierzu „The Conflict between the Old and the New“ *H. Höffding.* International Journal of Ethics VI.)[1]

Dieses Wesentliche der Religionen, das Harald Höffding selbst, in seiner Religionsphilosophie von psychologischen Forschungen ausgehend, unter dem Streben nach der „Erhaltung des Wertes“ zusammenfasst,[2] das ein anderer, nach seinem eigenen Dafürhalten ihm geistesverwandter Denker unserer Tage, ebenfalls psychologische Studien zur Basis nehmend, als „The will to believe“ (den Willen zu Glauben) bezeichnet,[3] lässt Guyau von einer mehr allgemeinen philosophischen Auffassung getragen, als metaphysischen Drang des Menschen, als ewiges Streben nach ethischen und kosmischen Konstellationen über das Uebersinnliche, in seiner „Irreligion der Zukunft“ als unvergängliches Element aller Religionen weiterbestehen; und wie bei Harald Höffding und William James, hängt auch bei Guyau die Anerkennung religionsphilosophischer Weltbilder mit dem Glauben an die schöpferische Kraft der Individualität zusammen, welche alle dogmatischen, religiösen Schranken bricht, um einer persönlichen, verinnerlichten Religion willen, die individuell erwächst und nur individuelle Geltung beansprucht.

---

[1] *H. Höffding,* Religionsphilosophie, S. 299. Deutsch von Bendixen.

[2] Ibid

[3] *William James,* „The Will to believe“. First edit. 189', New York. Siehe hierzu *H. Höffding,* „Moderne Philosophen“ das W. James' gewidmete Kapitel, wo er sich über seine Berührungspunkte mit James ausspricht. S. 203.

Von diesem Standpunkte des ausgesprochenen Individualismus aus, gestaltet sich Guyaus Auffassung des Entwicklungsganges aller Religionen: Das Streben nach individueller Initiative, nach Gewissensfreiheit und persönlicher Wertung des Lebens ist es, das nach Guyau, in der Geschichte aller Religionen eine bezeichnende Rolle gespielt hat: es hat dem Protestantismus gegen den Katholizismus verholfen, und in der Zukunft soll es noch durchgreifendere Wirkungen aufzuweisen haben. Das Streben nach persönlicher Wertsetzung setzt sich fort in dem allmählich wachsenden Bedürfnisse alle kirchlichen Wahrheiten abzustreifen, und sie durch wandelbare, individuelle, metaphysische Hypothesen zu ersetzen. Deshalb können aber in Zukunft bestimmte metaphysische Voraussetzungen ebensowenig zur Herrschaft kommen, wie bestimmte religiöse Dogmen. Die letzten Hypothesen werden einen rein individuellen Charakter tragen, deren ganzer Wert in ihrer individuellen Eigentümlichkeit liegen wird. So stellt Guyau der von vielen erstrebten Vereinheitlichung der Religionen der Zukunft umgekehrt eine Vervielfältigung metaphysischer Hypothesen entgegen, individueller, religionsphilosophischer Weltbilder, welche die Gedankenwelt der Persönlichkeit von bestimmten, allgemeinen Voraussetzungen befreien soll.

Bei Guyau nimmt das Persönlichkeitsprinzip, dasjenige, was *William James* „The personal religion“ nennt, noch eine eigenartige Wendung an; es mündet in die Lehre von der sogen. „religiösen Anomie“, die eine Parallelerscheinung zu der von uns bereits in seiner Ethik behandelten moralischen Anomie bildet: „Wir denken“, schreibt in bereits angeführten Ausführungen Guyau, „dass in der Zukunft der Mensch immer mehr, vor den im voraus errichteten Zufluchtsstätten, wie vor festen Käfigen zurückweichen wird. Wenn jemand von uns das Bedürfnis einer Ruhestätte empfindet, wo er seine Hoffnungen niederlegen könnte, so wird er sie selbst in freien Lüften bauen, wird sie verlassen, wenn sie ihn nicht mehr befriedigt, um sie jeden Frühling, bei jeder Umwandlung seiner Gedankenwelt von neuem zu errichten“.[1] Und weiter heisst es: „Anderwärts haben wir als moralisches Ideal das, was wir moralische Anomie nennen, vorgeschlagen; d. h. die Abwesenheit einer apodiktischen, festen, allgemein gültigen Regel. Wir glauben noch fester daran, dass das Ideal einer jeden Religion zu einer religiösen Anomie führen müsse, zur Befreiung der Persönlichkeit, zur Erlösung ihrer Gedankenwelt, welche wertvoller ist, als

[1] L'irréligion de l'avenir, S. 323.

diejenige ihres Lebens, zur Unterdrückung jedes dogmatischen Glaubens, in welcher Gestalt er auch auftreten möge Anstatt fertige Dogmen anzunehmen, müssen wir selbst die Schöpfer unseres Glaubens sein".

Schon aus vorangegangener Darlegung ist es klar zu ersehen, weshalb Guyau von einer „Irreligion der Zukunft" spricht; in allen religiösen Systemen fehlen für ihn die Momente der persönlichen Einbildungskraft, des individuellen Geistes, der individuellen Wertsetzung. Um die Bedeutung letzterer noch schärfer hervorzuheben, postuliert Guyau eine strenge Scheidung zwischen religiösen Dogmen und metaphysischen Hypothesen, zwischen Religion im eigentlichen Sinne des Wortes und Metaphysik. Erstere ist, nach Guyau, vergänglich, sie löst sich auf, weil sie dogmatisch auftritt, letztere ist unvergänglich, da ihre Dichtungen nur individuell gelten wollen und einem natürlichen Bedürfnis der freien Spekulation im Menschen entsprechen. Während alle Religionen sich mit dem Fortschritt wissenschaftlicher Erkenntnis und der Ausbildung individueller Ethik allmählich auflösen, kann das metaphysische Streben des Menschen sich umwandeln und umgestalten, ohne je zu verschwinden: „Der Instinkt der freien Spekulation entspricht ja in uns dem unvergänglichen Empfinden, demjenigen der Grenzen positiver Erkenntnis; er ist in uns wie der Widerhall der unendlichen Geheimnisse der Welt, er entspricht im übrigen dem unüberwindiichen Hang des Geistes, dem Bedürfnisse eines Ideales, dem Bedürfnisse die sichtbare und fassbare Natur zu überschreiten und, nicht nur mit dem Verstande, sondern auch mit dem Herzen. Die menschliche Seele ist wie die Schwalbe; sie hat zu lange Flügel, um an der Erde zu haften, wohl aber ist sie geeignet zu erhabenem, kühnem Fluge in freien Lüften".[1] Dank einem doppelten Gefühle, dem der Grenzen unserer Erkenntnis und der Unendlichkeit unserer Ideale, wird der Mensch nie auf die Behandlung der grossen Probleme über den Ursprung und Ausgang der Dinge verzichten können.

Um genauer die Grenzen zwischen der Religion, welcher Guyau die Auflösung prophezeit, und den metaphysischen Spekulationen, denen er im Gegenteil die Zukunft eröffnet, zu präzisieren, findet Guyau drei Merkmale, die eine genaue Scheidung von Religion und Metaphysik ermöglichen. Alle bestehenden Religionen haben nach Guyau drei Bestandteile, bei deren Abwesenheit man wohl von individuellen

[1] Ibid. S. 331—332.

metaphysischen, kosmischen oder ethischen Hypothesen, nicht aber von Religion im eigentlichen Sinne des Wortes sprechen kann. Diese drei Elemente sind: eine mythologische Erklärung der Natur, die in den bestehenden Religionen als Glaube an Wunder erhalten ist, eine Anzahl von Dogmen, d. h. von absoluten Wahrheiten, welche keiner weiteren Rechtfertigung bedürfen, und einem Kultus, welcher den Menschen durch gewisse äussere Formen mit der Gottheit verbinden soll. Eine Religion ohne Mythen, ohne Dogmen, ohne Kultus, ist nichts anderes als die sogenannte „natürliche Religion", die sich eigentlich auf nichts anderes, als auf metaphysische Spekulationen zurückführen lässt.

Von diesem Standpunkte aus, gestaltet sich auch Guyaus Verhalten zu allen modernen Bestrebungen, eine Religion der Zukunft zu konstruieren, oder ihr Wesen zu definieren. Von der Fortdauer metaphysischer Spekulationen schliesst man fälschlich auf die Ewigkeit der Religionen; auf einer solchen Verwechslung der Begriffe beruht, nach Guyau, Spencers vermeintliche Versöhnung von Religion und Wissenschaft. Ebenso auch diejenige Hartmanns. Alle auf diese Weise geplanten Religionen der Zukunft sind selbst nichts anderes, als metaphysische Systeme ihrer Verfasser. Ja, noch mehr. „In vielen Schriften", schreibt Guyau, „ist die ‚Religion der Zukunft' ein mehr oder weniger aufrichtiges Kompromis mit den positiven Religionen. Zu gunsten eines Symbolismus, der den Deutschen besonders teuer ist, gibt man sich das Ansehen, das erhalten zu wollen, was man in Wirklichkeit umstürzt. Um diesem Standpunkte unseren eigenen entgegenzustellen, wollen wir lieber von einer Irreligion der Zukunft sprechen".[1]

Im Einklange damit befindet sich *Dauriac*s Aeusserung, dass er keinen Denker kenne, dessen negative Gesichtspunkte offener ausgedrückt wären, als diejenigen Guyaus: „mit ihm weiss man, wohin man nicht gehen darf; schon die Titel seiner beiden Hauptwerke sind in dieser Beziehung bedeutungsvoll".[2] Jedoch ist damit noch nicht die allgemeine Tendenz gekennzeichnet, welche die „Irreligion der Zukunft" in sich schliessen soll. Antireligiös will Guyau, wie erwähnt, nicht sein. Die religiöse Anomie, die Irreligion der Zukunft, ist zwar eine Verneinung aller Dogmen, aller traditioneller Autoritäten, Wunder und Offenbarungen, nicht aber eine,

[1] Ibid. S. XII.

[2] *L. Dauriac,* Année philosophique 1890. S. 217.

den ethischen und metaphysischen Seiten des Glaubens, feindliche Stimmung; im Gegenteil, sie soll vielmehr dasjenige vom religiösen Glauben zurückbehalten, was den dauerhaften Kern aller Religionen bildet, eine gewisse Verehrung für den Kosmos einerseits, andrerseits das Streben nach einem ethischen, individuellen oder sozialen Ideale, welches die gegebene Realität überschreitet: „irreligiös“ oder „areligiös“ sein, heisst noch nicht „antireligiös“ sein. Vielmehr kann, wie wir sehen werden, die Irreligion der Zukunft dasjenige vom religiösen Gefühle behalten, was an ihm das Reinste ist“.[1] Und an anderer Stelle heisst es: „wir für uns streben durchaus nicht darnach zu zerstören, und wir glauben sogar, dass man nichts im absoluten Sinne zerstören könne. Im unendlichen Gedanken ist, wie in der Natur, eine jede Zerstörung bloss eine Umwandlung. Die ideale Irreligion, welche für uns eine Verneinung der Dogmen und des blinden Glaubens unserer Zeit ist, schliesst nicht ein umgewandeltes, religiöses Gefühl aus, welches dem Gefühle gleicht, das immer in uns mit einer freien Spekulation über das Universum korrespondiert, welches mit dem philosophischen Empfinden selbst, identisch ist“.[2]

Dank dieser Anerkennung der Weiterentwicklung der Probleme des Grenzgebietes zwischen Religion und Metaphysik bei Guyau, des sogenannten metaphysischen Strebens, in das sich dieses religiöse Gefühl umwandeln soll, erwächst bei vielen Beurteilern Guyaus die Frage, ob die Irreligion der Zukunft, ihrer allgemeinen Stimmung und Tendenz nach, nicht als eigentlich durchaus religiös zu bezeichnen wäre. „Die Kontinuität zwischen Religion und Irreligion betont er jedenfalls so stark, dass das Beste der Religion (zugleich auch was bei deren Entstehung die eigentliche Tendenz gewesen sei) in der Irreligion erhalten bleiben müsse“.[3] *Paulhan*, der die Irreligion der Zukunft, dank der Verinnerlichung des religiösen Gefühls, zu einer der Aeusserungen des modernen Mystizismus zählt, bezeichnet sie im gewissen Sinne als viel religiöser, als die meisten von Guyau bekämpften Lehren.[4]

F. Buisson führt aus, dass Guyaus „Irreligion“ die hauptsächlichsten Elemente einer Religion in sich trage.[5] „Wären Guyaus

[1] L'Irréligion de l'Avenlr. S. XIV. [2] Ibid.
[3] H. Höffding. Moderne Philosophen. S. 141.
[4] *Fr. Paulhan.* Le nouveau mysticisme. S. 124.
[5] *Fr. Buisson.* L'Education morale et l'éducation religieuse. Questions de Morale, Paris 1907. S. 329.

Ansichten die meinigen, schreibt *Josiah Royce*, so würde ich sie ohne Bedenken religiös nennen, weil ich — wie er selbst — in ihnen die rationell geformte Vollendung dessen erblicken würde, was der religiöse Instinkt der Menschheit gesucht hat".[1] Auch *Harald Höffding* streift die Frage, ob „das Reinste des religiösen Gefühls", das Guyau in seiner Irreligion weiter bestehen lässt, nicht gerade eben das eigentlich Religiöse sei.[2] Mit Recht bemerkt er, dass wir uns hier auf dem Gebiete der feinen Nuancen befinden, wobei schliesslich bei der Definition dessen, was man unter Religion verstehen will, Erwägungen der Zweckmässigkeit den Ausschlag geben. Um Worte handelt es sich nicht. Was Harald Höffding selbst, als Streben nach der „Erhaltung des Wertes" bezeichnet, was William James rückhaltloser den „Willen zum Glauben" nennt, bleibt bei Guyau als Anerkennung des Bedürfnisses kosmischer Weltbilder und ethischer Ideale, gleichsam als platonischer Eros des Philosophen, in der „Irreligion der Zukunft" jedenfalls so voll und ganz erhalten, dass von einer im weiten Sinne des Wortes glaubensbedürftigen Stimmung bei ihm nicht abgesehen werden kann. Und wie die meisten religions-philosophischen Dichtungen dieser Art neben einer Verinnerlichung und Verpersönlichung des religiösen Gefühls, welche keine äusseren, kirchlichen Formen duldet, an gewisse ethische Ideale und Voraussetzungen gebunden sind, so ist auch Guyaus „Irreligion der Zukunft" eng an ethische Probleme allgemeinen Charakters geknüpft; im Zusammenhang mit seiner Soziabilitätslehre erhalten sie eine vollkommen eigenartige Lösung; wir kommen hiermit zu seiner Lehre von den „Vergesellschaftungen der Zukunft", zu einem neuen ethischen Glauben, welcher gleichsam einen kirchlichen Glauben ersetzen könnte.

---

[1] *Josiah Royce,* Studies on Good and Evil, New York, 1898, S. 377.

[2] *H. Höffding,* Religionsphilosophie, S. 99.

Kapitel VII.

Die Vergesellschaftungen der Zukunft.

Wir haben bereits in der Einleitung unserer Arbeit erwähnt dass Guyaus Religionsphilosophie, wie auch zum Teil seine Ethik von der Stimmung getragen ist, die in seinen Jugendjahren, in de ersten Phase seiner Entwicklung, seine Begeisterung für Plato und und für die Stoiker entflammte. Der platonische Eros erscheint al höchste Aeusserung des Lebens, der stoische Soziabilitätsgedank steht am Anfang und am Ende aller Religionsphilosophie. Am schärf sten äussern sich diese Elemente von Guyaus Weltanschauung i seiner Lehre von den Vergesellschaftungen der Zukunft, die einen Abschluss seiner Religionsphilosophie bildet.

Es ist von vornherein klar, dass, falls alle Religionen, wie Guyau es will, ihrem Ursprunge und ihrem Wesen nach sozial sind, di Soziabilität aber durch die Natur des Menschen, sein immanente Lebensgesetz bedingt ist, diese auch da erhalten bleiben müsse, w alle äusseren religiösen Erscheinungen, zu denen Guyau Dogmen Kultus und Mythen zählt, bereits geschwunden sein werden. Und so lässt denn auch Guyau das soziale Streben des Menschen als Uni verselles, Bleibendes, als unvergängliches Element aller Religionen in der „Irreligion der Zukunft" weiter bestehen, ja sich immer reicher und mannigfaltiger ausgestalten. Er kleidet es in ein moderne Gewand sogen. sozialer Vergesellschaftungen („Associationen"). I diesen wird der stoische Soziabilitätsgedanke in eine neue, soziologisc klingende Form gegossen.

In der Zukunft soll sich, nach Guyau, die Soziabilität d Menschen in gesellschaftlichen Verbindungen äussern. Das Indiv duum wird in diesen die Befriedigung seiner sozialen Bestrebung suchen: „Die dauerhafteste praktische Idee, schreibt Guyau, welc man im Urgrunde des religiösen Geistes findet, so wie in demjenig aller sozialen Reformversuche, ist der Gedanke der Gemeinschaf Ihrem Ursprunge nach, ist die Religion, wie wir gesehen hab wesentlich soziologisch, durch ihre Konzeption „der Gemeinsch t der Götter und Menschen". Was in der Irreligion der Zukunft n

den verschiedenen Religionen bestehen bleibt, ist die Idee, dass das höchste Ideal der Menschheit, ja sogar der Natur, in der Herstellung enger sozialer Bande zwischen den Lebewesen bestehe. Die Religionen haben sich mit Recht Gemeinschaften genannt. Es ist durch die Macht der Gemeinschaften, seien diese geheim oder öffentlich gewesen, dass die grossen Religionen des Christen- und Judentums die Welt erobert haben.“ [1]

Um die Tragweite seines Prinzips näher zu beleuchten, weist Guyau auf die Hauptgebiete, auf denen sich die Vergesellschaftungen der Zukunft fruchtbar erweisen sollen. Dabei wählt er eine, in der Philosophie beliebte psychologische Dreiteilung, einen traditionellen, triadischen Rythmus (den er übrigens schon in der „Esquisse d'une morale“, bei der Beschreibung der Fruchtbarkeit des Lebens gebraucht hatte), in dem sich die Vergesellschaftungen abspielen sollen. Die Zukunft gehört Vereinigungen des Intellekts, des Willens, des Gefühls. Die freie Vereinigung der Verstandestätigkeit der Menschen wird die individuellen Gedankengänge fruchtbarer machen. Die Vereinigungen des Willens werden danach streben, die Leiden der Menschheit zu verringern und ethische Ideale zu verbreiten. Die dritte Art der Vereinigungen fliesst aus dem Bedürfnisse des gemeinsamen Empfindens, speziell des ästhetischen Genusses. Die Kunst und das Naturgefühl wachsen in den Vereinigungen zu einer geläuterten ästhetischen Kultur, zu einem geläuterten religiösen Empfinden. Auf diese Weise finden alle intellektuellen, ethischen und ästhetischen Elemente der Religionen ihre Aequivalente in den Vergesellschaftungen. Um tatsächlich bestehende soziale Organisationen handelt es sich natürlich nicht; es sind ideale Gedankengebilde, geplante Aeusserungen der Soziabilität der Menschennatur, um die Erhaltung derer in der Zukunft, es Guyau ankommt. Als solche gestalten sich die Vereinigungen bei Guyau, zu einem letzten Zentralprinzipe seiner Religionsphilosophie; sie erwachsen zu einer neuen, von warmer Begeisterung getragenen Glaubenslehre. Und wie jeder Glaube, so ist auch Guyaus Glaube an die „Vergesellschaftungen“ hoffnungsvoll und bejahend; während, meint Guyau, bis jetzt die Entwicklung solcher Organisationen durch Gesetze, durch Vorurteile, durch Unwissenheit gehemmt worden ist, ist ihre Macht in unserem Jahrhundert beträchtlich gestiegen und wird künftig immer grössere Bedeutung gewinnen. Die

---

[1] L'Irréligion de l'Avenir. S. 340.

verschiedensten Vereinigungen werden das Erdenrund ausfüllen alles wird durch ihre Vermittlung vollzogen werden: „Im grossen, sozialen Organismus werden sich zahlreiche Gruppen verschiedener Art ausbilden, werden mit gleicher Leichtigkeit zusammentreten und sich auflösen, ohne im geringsten die allgemeine Zirkulation des Lebens zu hemmen“.[1]

Bereits bei der Behandlung von Guyaus Ethik haben wir gesehen, dass er sein ausgesprochenes Soziabilitätsbedürfnis, mit einem nicht minder ausgesprochenen Persönlichkeitsgefühl zu vereinigen wusste. Und wie in seiner Ethik ein ausgesprochener Individualismus, der ihm von seiten der Moral des Anarchismus in Peter Krapotkine Jünger zuführte, und unter anderem sogar Nietzsches Anerkennung gewann, mit dem Soziabilitätsgedanken parallel läuft, so lässt sich in seiner Religionsphilosophie bei ihm das Persönlichkeitsgefühl der Romantik in einer inneren Harmonie des Gemütes mit dem Soziabilitätsgefühle verbinden. Die Ausbreitung der Gemeinschaften soll zu Guyaus Persönlichkeitsprinzipe, der Anomie, durchaus nicht im Widerspruche stehen. Der Dichter der Vergesellschaftungen postuliert eine Harmonie individueller Freiheit und sozialer Organisation. Dazu konstruiert er eine ideale Form der Vergesellschaftungen, die die persönliche Freiheit nicht hemmen, sondern nur fördern sollen. Freie Menschen treten in ein Bündnis, um ihre Freiheit zu erhöhen, nicht um sie aufzuheben: „Je mehr man vereinigt ist, desto unabhängiger ist man; man muss alles teilen, ohne jemanden zu beschränken.“[2] „Die Form, die jede Vergesellschaftung sich bestreben muss zu erreichen,“ erläutert uns *Fouillée* diesen Gedankengang Guyaus, „schien ihm das Ideal des Sozialismus, mit dem des Individualismus zu vereinigen.“[3]

Auf diese Weise werden die schwierigsten Divergenzen zwischen Individualismus und Universalismus (die schon in Guyaus Ethik vor uns standen), gelöst; die Vergesellschaftungen werden omnipotent, durch die Vereinigung derjenigen Werte, die die Person als solche, so wie die Person, als Glied der Gemeinschaft, in sie legt. Die Vergesellschaftungen sind für Guyau auf diese Weise auch mehr als blosse Aequivalente der Religion; in ihnen gehen nicht nur alle

---

[1] Ibid. S. 340

[2] Ibid. S. 341.

[3] *A. Fouillée.* La morale, l'art et la religion d'après Guyau, S. 248. 5e édit., Paris, Alcan.

ethisch-religiösen Probleme auf, sondern ihre Tragweite erstreckt sich sogar auf die Lösung der sozialen Frage. „Die soziale Frage,“ äussert sich einmal Fouillée über Guyau, „schien ihm die verwickeltste und dunkelste zu sein.“ [1] Und dennoch hinderte das Guyau nicht, in dem Gedankenbilde der Vergesellschaftungen den Schlüssel zu ihrer Lösung zu suchen. „Guyau,“ äussert sich weiter Fouillée, „hatte tatsächlich den grössten Glauben an die Macht der Gemeinschaften, und er suchte in ihnen nicht nur die Lösung der religiösen, sondern auch der sozialen Frage.“ [2] Es ist dabei von vornherein klar, dass Guyau den Gemeinschaften als Aeusserungen der menschlichen Soziabilität in dieser Richtung Bedeutung zuspricht, denn an anderer Stelle heisst es: „die vollkommenste Lösung der sozialen Frage ist in der Soziabilität der Menschen selbst zu suchen. Die Schärfen der entgegengesetzten Interessen werden sich notwendigerweise durch den Fortschritt der sozialen Sympathie und der „altruistischen Gefühle“ abschwächen.“ [3]

So sehen wir bei Guyau abermals die natürliche Soziabilität des Menschen alle Konflikte lösen, alle Schwierigkeiten überbrücken. Die Moral hatte sie von Pflicht und Vergeltung befreit, das religiöse Gefühl von seinen äusseren konfessionellen Schranken, endlich, das Individuum von den möglichen Konflikten mit der Allgemeinheit erlöst; aber auch damit ist bei Guyau die Tragweite des Soziabilitätsprinzipes noch nicht erschöpft, und zwar werden wir sehen weshalb.

Wir müssen zu Guyaus allgemeiner Stellungnahme zur Metaphysik, zu seinen allgemeinen philosophischen Voraussetzungen zurückgreifen. Wir haben bereits in der Einleitung zu unserer Arbeit erwähnt, dass die „Irreligion der Zukunft“ der letzten Periode von Guyaus schriftstellerischer Tätigkeit angehört, in der die ursprüngliche, idealistische, stoisch-platonische Schicht, bei ihm wieder schärfer hervorgetreten ist, und die positivistischen Bestrebungen seiner zweiten Entwicklungsphase, die in seiner „Esquisse d'une morale“ noch nicht ganz geschwunden sind, immer mehr zurück-

[1] Ibid. S. 217.

[2] Ibid

[3] L'Irréligion de l'Avenir. S. 412.

drängte. Damit scheint es verbunden zu sein, dass Guyaus Stellungnahme zur Metaphysik, sein allgemeiner methodologischer Standpunkt in der „Irreligion der Zukunft" ein innerlich widerspruchsloserer, abgeklärterer zu sein scheint, als in seiner Ethik. Wir wissen, dass Guyau in seiner „Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction" vom Jahre 1885, nicht frei von positivistischen Anregungen, allen bisherigen metaphysischen Moralsystemen entgegentrat, und in seinem eigenen Lebensprinzipe, eine durchaus nicht metaphysische, sondern naturalistische und positive biologische Verallgemeinerung sehen wollte. In der „Irreligion der Zukunft" fehlt es zwar auch nicht an scharfsinnigen Ausfällen gegen metaphysische Spekulationen der modernen Religionsphilosophie, besonders gegen die deutschen Metaphysiker (bezeichnend dafür ist das ganze erste Kapitel der „Irreligion der Zukunft", in welchem sich Guyau gegen Max Müller, Hartmann, dann auch gegen Renan wendet); aber der Standpunkt der vorwiegenden Verwerfung aller metaphysischen Konstellation als solcher, ist von Guyau verlassen; er sucht nicht mehr nach einer positiven Begründung seiner eigenen Lehre, ja noch mehr, er scheut sich nicht davor, uns seine eigene Metaphysik, sein eigenes kosmisch-metaphysisches Weltbild vorzuführen, seines Metaphysischen vollkommen bewusst. Und in diesem kosmisch-metaphysischen Weltbild ist es wieder der Soziabilitätsgedanke, der als Grundton die ganze philosophische Dichtung durchzieht; diese ist folgende:

Das ganze Universum kann, meint Guyau, als ein mächtiger Organismus betrachtet werden, in welchem alle Glieder eng miteinander verbunden sind, in welchem die Soziabilität alle Fäden zusammenhält. Es erscheint als eine grosse Gesellschaft, und wie in einer solchen, ist es die Soziabilität, welche alle divergierenden Teile aneinanderreiht. Die Betrachtung des Universums muss durch die der Gesellschaft erläutert werden und umgekehrt. (Das ist es, was Guyau seinen „soziologischen" Standpunkt nennt.) Unsere Hypothesen über das Leben des Kosmos sind denen über das Leben der Gesellschaft analog, Metaphysik und Soziologie berühren sich; und dank dieser Berührung wird der sogenannte „soziologische" Standpunkt „zu einer der umfassendsten und wahrscheinlichsten metaphysischen Erklärungen des Weltganzen." [1] Man kennt, schreibt

---

[1] Ibid. S. X.

Guyau, die Bedeutung, die Auguste Comte der Soziologie zuschrieb. Aber in seinem Abscheu gegen die Metaphysik hat der Begründer des Positivismus jede wirkliche, allgemeine und kosmische Tragweite aus dieser Wissenschaft ausgeschlossen, um sie auf einen rein menschlichen Wert zurückzuführen. Spencer, Lilienfeld, Schäffle, Espinas haben Comtes Soziologie und den Anfang soziologischer Gesetze erweitert und haben gezeigt, dass jeder lebende Organismus eine Gesellschaft im embrionalen Zustande und dass umgekehrt jede Gesellschaft ein Organismus sei.“ [1] Guyau geht noch weiter: die Soziologie soll bei ihm metaphysische Deutung und Bedeutung erlangen; dabei stützt er sich auf *Fouillées* Ausführungen: „Da die Biologie und Soziologie sich so eng berühren, könnten nicht die Gesetze, die sie gemeinsam haben, die allgemeinsten Gesetze der Natur und des Denkens offenbaren? Ist denn das ganze Universum nicht selbst eine unendliche, in steter Formation begriffene Gesellschaft, ein umfassendes Zusammenwirken der Bewusstseins- und Willenskomplexe, die einander suchen und allmählich finden? Die Gesetze, welche in den Körpern die Gruppierungen der einzelnen Atome regieren, sind zweifellos dieselben, die die Gruppierung der Individuen in der Gesellschaft bewirken. Und die angeblich unteilbaren Atome selbst, sind es nicht schon eigene Gesellschaften? Wenn dem so wäre, könnte man mit Recht sagen, dass die Sozialwissenschaft, die Krone des menschlichen Wissens, mit ihren höchsten Formeln uns eines Tages das Geheimnis des Lebens des Universums erschliessen werde“ . . . . „Die Soziologie kann eine besondere Darstellung des Universums liefern, einen universellen Typus, der, als in Formation begriffenen Gesellschaft betrachteten Welt . . . .“ (*A. Fouillée* La science sociale contemporaine. 2e édition. Introduction et Conclusion.) [2]

Beï Guyau nimmt Fouillées kosmisch-metaphysische Spekulation noch eine Wendung ins Ethische: „La plus haute conception de la morale et de la métaphysique est celle d’une sorte de ligne sacrée en vue du bien de tous les êtres supérieurs de la terre et même du monde.“ [3]

Ob nun angesichts dieser bewussten und gewollten Annäherung der „Irreligion der Zukunft“ an eine metaphysische Konzeption des

[1] Ibid.

[2] Ibid. S. X.

[3] Ibid. S. 439.

Weltganzen, die Bezeichnung derselben, als einer „soziologischen Studie". (Guyau bezeichnet, wie erwähnt, die „Irreligion der Zukunft" wie noch zwei andere seiner Werke, als „études sociologiques") berechtigt sei oder nicht, kommt hier für uns nicht in Betracht: das Verhältnis von Soziologie und Metaphysik ist schliesslich eine viel umstrittene Frage der soziologischen Methodologie, die nicht in den Rahmen dieser Arbeit gehört, da wir es nur mit einer allgemeinen Charakteristik von Guyaus System zu tun haben. Eins ist aber für diese von Bedeutung, nämlich, dass die Annäherung der kosmisch-metaphysischen und soziologischen Betrachtungsweise sich bei Guyau in direkter Anlehnung an Fouillées Ansichten entwickelt, der als grosser Synthetiker der modernen Philosophie,[1] in seinen Werken die entgegengesetzten Richtungen zu versöhnen suchte, metaphysische Konstellationen auf soziologischen Analogien aufbaut und die Gültigkeit provisorischer, in Kontinuität mit allgemeinen wissenschaftlichen Gedankengänge erwachsener, metaphysischer Weltbilder voll anerkennt.

Aber trotz dieser Uebereinstimmung beider Denker in der Verbindung von Metaphysik und Soziologie, trotz ihrer Berührungspunkte, welche noch schärfer von Fouillée in seinem Werke „L'avenir de la métaphysique" gekennzeichnet werden, welches zwei Jahre nach der „L'irréligion de l'avenir" erschienen ist, und wie dem Titel, so auch dem Inhalte nach die rege Wechselwirkung beider Denker verrät, trägt Guyaus metaphysisches Weltbild eine besondere, ihm eigentümliche Nuance, birgt ein besonderes, ihm eigentümliches Element. Fouillées Metaphysik nimmt bei Guyau, wie wir es schon bei der Gegenüberstellung der eben angeführten Ausführungen beider Denker leicht ersehen können, eine für ihn charakteristische Biegung ins Ethische; vom Soziabilitätsgedanken durchwirkt, wird das kosmische Weltbild zu einer ethischen Dichtung. Von beiden Denkern ist Guyau der vornehmlichste Ethiker, der Wertungsphilosoph, die Prophetennatur im Moralischen. Während Fouillée in seiner Metaphysik, so wie in seinen allgemeinen philosophischen Gesichtspunkten eine gewisse Kontinuität mit wissenschaftlichen Gedankengängen erstrebt, und damit verbunden eine gewisse Objektivität zu bewahren sucht, mit welcher er, in seinem Hang zur Synthese, zwischen den entgegengesetztesten Strömungen und Richtungon vermittelt, kommen in

---

[1] *D. Pasmanik.* A. Fouillées psychischer Monismus, Berner Studien, 1899. Bern.

Guyaus metaphysischen Spekulationen immer die eigentümlichen Momente seiner Persönlichkeit zum Durchbruch, das Dichterische seiner Einbildungskraft, das Temperamentvolle seines Gefühlslebens, die Erhabenheit seiner persönlichen Ethik sprechen in seinen Werken: Das Bedürfnis einer letzten Vereinheitlichung bei Guyau, das in einen Monismus des Lebens mündet, das im Leben das letzte metaphysische Prinzip sucht, die letzte Causa sui postuliert, ist an eine Konzeption spezifisch ethischer Natur gebunden, welche in allen Werken Guyaus, auf der ganzen Linie seiner geistigen Entwicklung sich über alle anderen Gedankengänge erhebt. Diese ethischen Motive sind es gerade, die in ihm überall den Dichter, den Romantiker entfesseln, der seine ethischen Ideale in seine ganze Weltkonzeption verlegt.

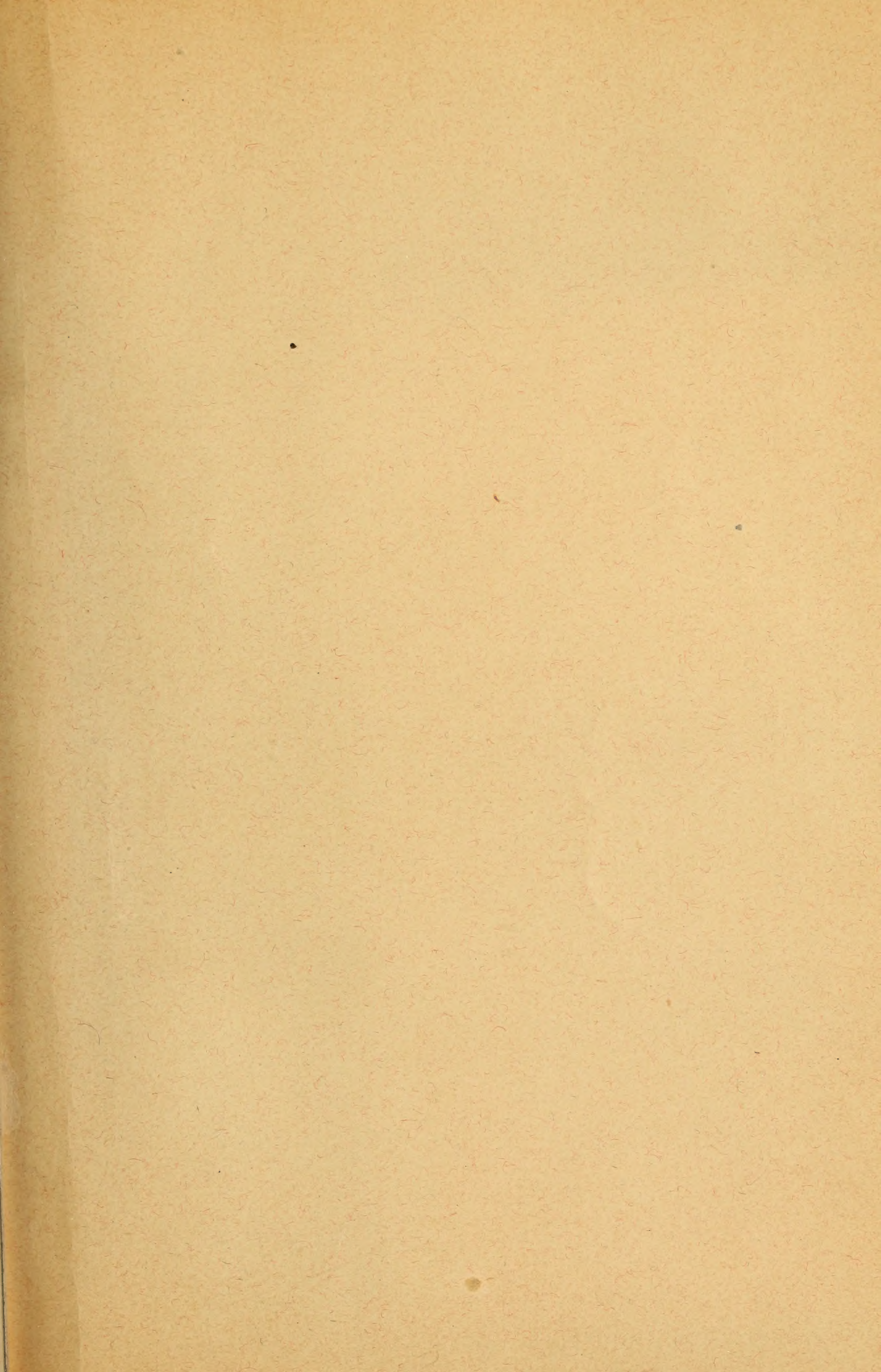
Daraus ergibt sich von selbst Guyaus allgemeine Stellung in der Philosophie der Gegenwart. Wir haben bereits bei der Behandlung seiner Ethik erwähnt, dass es der dichterische Zug seines Philosophems, der romantische Flug seines Gedankens war, der nicht ohne Einwirkung auf eine ihm geistesverwandte Strömung in der modernen Philosophie (besonders der Religionsphilosophie) gewesen ist, dank welchem aber andererseits besonders von positivistischer Seite her, Guyau als Repräsentant und Ausläufer der metaphysischen Strömung der modernen Philosophie charakterisiert und kritisiert worden ist.[1] Tatsächlich konzentriert Guyau in seinem Systeme, wie wir es zu zeigen gesucht haben, so markante Elemente einer philosophischen Romantik, dass es als grellstes Gegenstück, als ausgesprochene Reaktion gegen die positivistische Strömung der Neuzeit betrachtet werden kann. Und das wird von den entgegengesetztesten Richtungen zugegeben. Auch *Alfred Fouillée,* der, wie bekannt, nichts weniger als den positivistischen Standpunkt eines *Aslan* teilt, sieht in Guyaus philosophischer Wirkung eine Gegenströmung des Positivismus, einen Faktor der idealistischen Richtung der modernen Philosophie: „Guyau," schreibt *Fouillée* „hat seinerseits zu der idealistischen Bewegung viel beigetragen, welche sich unter unseren Augen vollzieht, und welche das Streben nach dem in sich schliesst, was er „Aequivalente" des allmählich schwindenden theologischen Glaubens genannt haben würde. Guyau huldigte der

[1] *G. Aslan.* La Morale selon Guyau. *Ch. Christophe.* Le principe de la vie etc. Revue de Métaph. et de Morale, Juillet 1901.

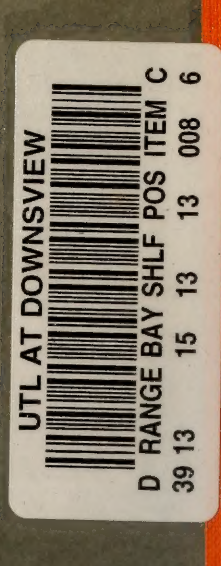
Wissenschaft ohne blind an sie zu glauben; er erkannte die Macht und den unausbleiblichen Triumph der positiven Wissenschaften, aber er sah auch ihre Grenzen und die Notwendigkeit einer freien Spekulation der Ideale.“ [1] Und an einer anderen Stelle heisst es: „Quelque chose du souffle idealiste de Platon et de Kant subsista en effet toujours dans cet esprit, qui joignait à la lucidité d'une raison précoce l'enthousiasme du poète.“ [2] Desgleichen bezeichnet auch *Marion* den allgemeinen Charakter von Guyaus Lehren: „Guyaus Bildung war eine durch und durch idealistische; daher, (ohne von der Vererbung zu sprechen, dem, ohne Zweifel wichtigsten Faktor seines Geistes und seines Charakters,) die Poesie seines Gedankens, der Schwung seiner moralischen Begeisterung, die ihn nie verlässt, selbst da nicht, wo er alle Religion zerpflückt und allem Dogmatismus entsagt hat.“ [3]

---

[1] *A. Fouillée.* La morale, l'art et la religion d'après Guyau, S. 243. 5e édit.
[2] Ibid. S. 8.
[3] *Marion.* Revue bleue, 23. Mai 1891.






UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 13 15 13 13 008 6